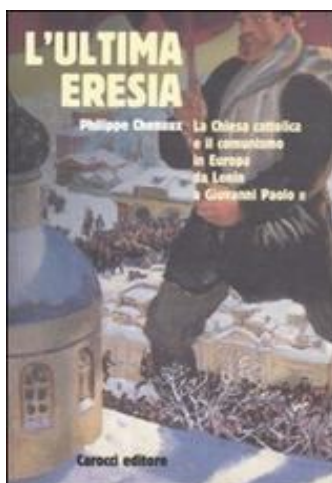


Philippe Chenaux
L'ULTIMA ERESIA
La Chiesa cattolica e il comunismo
in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II



Il volume muove da un'idea che è quasi una provocazione: il comunismo come ultima eresia del cristianesimo. Basandosi su una documentazione in gran parte inedita, Chenaux ricostruisce la storia dei rapporti, a dir poco tormentati e conflittuali, tra la Chiesa cattolica e il comunismo in Europa, dalla rivoluzione d'Ottobre alla caduta del Muro di Berlino. Cronologicamente il volume rispecchia i tre grandi periodi in cui può suddividersi la storia politica e religiosa dell'Europa del XX secolo: la "guerra civile europea", durante la quale la Chiesa si trova di fronte all'impossibile dilemma di dover scegliere tra comunismo e nazismo; la guerra fredda, durante la quale, nella sua battaglia contro il totalitarismo sovietico, la Chiesa di Pio XII è identificata, suo malgrado, con l'Occidente; gli anni del disgelo e della distensione, quando la Chiesa sceglie la via del dialogo con i paesi dell'Est, per contribuire, infine, al crollo del sistema.



Philippe Chenaux

L'ULTIMA ERESIA

Carocci editore

Indice

Abbreviazioni

Introduzione

PARTE PRIMA

Tra Scilla e Cariddi (1917-45)

1. La Chiesa e la rivoluzione d'Ottobre

- Da una rivoluzione all'altra
- La logica concordataria
- La sfida dell'internazionalismo

2. Il miraggio russo

- Roma e l'Oriente
- La Russia e la Chiesa universale
- Tra unionismo ed ecumenismo

3. Cattolici e comunisti

- Il pericolo più grande
- La condanna dottrinale del comunismo
- Accettare la "mano tesa"?

4. Guerra giusta o guerra santa?

- La tentazione della guerra santa
- Il martirio della Polonia
- Il rifiuto della crociata

PARTE SECONDA

La Chiesa durante la guerra fredda (1945-58)

5. Roma o Mosca

- L'alleanza americana
- Lo sviluppo della Democrazia cristiana
- Un'Europa vaticana?

6. Le crisi del progressismo cristiano

- L'appello di Stoccolma e le sue conseguenze
- L'interdizione dei preti operai
- Il processo al maritainismo

7. La Chiesa del silenzio e i suoi martiri

- L'ondata delle persecuzioni
- La coesistenza irrealizzabile
- La questione ungherese e le sue conseguenze

PARTE TERZA

Dal disgelo al crollo (1959-89)

8. Dall'anatema al dialogo

- La rivoluzione di Giovanni xxiii
- Il comunismo al Vaticano II
- La via del dialogo

9. L'Ostpolitik del Vaticano

- I primi concordati
- Le resistenze e i fallimenti
- Il processo di Helsinki

10. Cristianesimo e marxismo

- Il momento gauchista
- Verso un compromesso storico ?
- La fine di un'illusione

11. La Chiesa e il crollo del comunismo

- L'Europa secondo Giovanni Paolo II
- La crisi polacca
- Il crollo finale

Conclusione

Note

Cronologia

Bibliografia

Indice dei nomi

Abbreviazioni

AAS

"Acta Apostolicae Sedis"

ACA

Assemblée des cardinaux et archevêques de France

ACDF

Archivio della Congregazione per la dottrina della fede

ACJF

Action catholique de la Jeunesse française

ADSS

Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale

AES

Archivio della Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari

AGOP

Archivio generale dell'ordine dei Predicatori

AHP

"Archivum Historiae Pontificiae"

AMAE

Archives du Ministère des Affaires étrangères

AS MAE

Archivio storico del ministero degli Affari esteri

ASS

Archivio storico del Senato

ASV

Archivio segreto vaticano

CC

"La Civiltà Cattolica"

CECA

Comunità europea del carbone e dell'acciaio

CED

Comunità europea di difesa

CEDI
Centre européen de documentation et d'information
CGT
Confédération générale des travailleurs
CJM
"Cahiers Jacques Maritain"
COE
Conseil œcuménique des Églises
CS
"Cristianesimo nella Storia"
CVII
"Centro Vaticano il. Documenti e ricerche"
DC
"La Documentation Catholique"
DDF
Documents diplomatiques français
DHGE
Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DIF
Dictionnaire des intellectuels français
DP
Documents pontificaux de Pie xn
FNC
Fédération nationale catholique
JEC
Jeunesse étudiante chrétienne
JOC
Jeunesse ouvrière catholique
KGB
Comitato per la sicurezza di Stato
KOR
Comitato di difesa degli operai
KZG
"Kirchliche Zeitgeschichte"
ND
"Notes et Documents"
NKVD
Commissariato del popolo per gli affari interni

NV
"Nova et vetera"
or
"Osservatore romano"
pei
Partito comunista italiano
pcf
Partito comunista francese
pcus
Partito comunista sovietico
pdp
Partito democratico popolare
poup
Partito operaio unito polacco
psl
Partito popolare polacco
rsci
"Rivista di Storia della Chiesa in Italia"
sp
Partito del lavoro
sto
Service du travail obligatoire

Introduzione

Appartengo a una generazione che non ha conosciuto la "seduzione" del comunismo. Sono venuto al mondo troppo tardi. «Dio è morto, Marx è morto e io stesso non mi sento molto bene»: questa frase, pronunciata dal mio professore di filosofia durante l'ultimo anno di liceo, è rimasta impressa nella mia memoria. Doveva essere l'autunno del 1977. I "nuovi filosofi" (come venivano chiamati allora) avevano cominciato a denunciare «la barbarie dal volto umano» del totalitarismo comunista¹. La bomba letteraria rappresentata dall'Arcipelago gulag di Aleksandr Solzenicyn era scoppiata qualche anno prima. Il Muro di Berlino non era ancora caduto, ma nessuno più (o quasi) credeva nell'"avvenire radioso" a lungo annunciato dalla propaganda di partito. Per la sinistra francese ed europea era giunta l'ora delle dolorose revisioni. Che ne era, allora, della Chiesa e degli ambienti cattolici? Ammetto di non essermi posto la questione all'epoca, dal momento che, da giovane cattolico quale ero, mi sembrava evidente l'incompatibilità di fondo del messaggio cristiano (almeno come lo intendevo io) con un sistema tanto inumano come quello concentrazionario sovietico. Oltre a Solzenicyn lessi avidamente i grandi classici della dissidenza, da Andrej Amal'rik ad Aleksandr Zinov'ev. Uno dei primi libri di storia che ho letto dall'inizio alla fine, penna alla mano, si intitolava *L'héritage de Lénine. Introduction à l'histoire du communisme mondial* (Paris 1977). Non immaginavo minimamente che l'autore, François Fejtö, giornalista cattolico di origine giudaica ungherese, che prima della guerra aveva frequentato l'ambiente della rivista "Esprit", fosse uno dei più grandi conoscitori di questo argomento e che, in futuro, mi sarei richiamato spesso ai suoi scritti². L'Università di Friburgo, alla quale mi iscrissi nell'autunno del 1978 per intraprendere gli studi di storia e filosofia, era allora un importante crocevia del pensiero cattolico. Era stato appena eletto papa Giovanni Paolo II. L'insistenza del suo messaggio sulla dignità della persona umana e sul rispetto dei diritti dell'uomo mi sembrava il naturale prolungamento del Vangelo. La novità profetica di

questo insegnamento, sulla scia del Concilio, mi si rivelò però pienamente soltanto quando cominciai a studiare da storico l'atteggiamento della Chiesa nei confronti della Dichiarazione universale del 1948 3. Contemporaneamente, cominciai a studiare il pensiero di Karl Marx e dei suoi maestri tedeschi (Hegel, Feuerbach), seguendo gli insegnamenti di padre Georges Cottier, oggi cardinale, specialista del marxismo nel mondo cattolico, del quale, in queste pagine, si avrà spesso occasione di parlare 4. Ho avuto anche l'opportunità di seguire un seminario sul fenomeno della dissidenza nell'Europa dell'Est, tenuto dal professore polacco Bohdan Cywinski⁵. Anche gli scritti di Raymond Aron, di cui finalmente si riscopriva la straordinaria lucidità, diventavano intanto una lettura obbligata. Era perché sembrava ormai appartenere al passato che l'illusione del comunismo cominciava ad affascinarmi? Sta di fatto che feci del periodo in cui essa era stata più forte, vale a dire degli anni della guerra fredda, il mio terreno di ricerca privilegiato. Dopo aver studiato l'impegno delle Chiese cristiane (la Chiesa cattolica, il Consiglio ecumenico delle Chiese) in favore della pace, mi dedicai alla compilazione di una tesi di dottorato sul ruolo del Vaticano e dei cattolici alle origini della costruzione dell'Europa 6. Le mie successive ricerche mi portarono a interessarmi in particolare alla storia intellettuale del cattolicesimo degli anni venti e a quella grave crisi rappresentata dalla condanna pontificia dell'Action française (1926) 7. Nell'autunno del 1998 il mio arrivo a Roma come docente di Storia della Chiesa all'Università del Laterano contribuì a orientare i miei studi verso due direzioni ben precise: la storia del Concilio Vaticano II e la storia del papato contemporaneo. Nel 2003 ho pubblicato una biografia di Pio XII basata in gran parte (almeno per il periodo che precedette il pontificato) sui documenti conservati presso gli archivi vaticani⁸. La questione dell'atteggiamento della Chiesa cattolica e, in particolare, del Vaticano nei confronti dei totalitarismi era diventata, per me, un oggetto di riflessione primario: fu allora che concepì il progetto di un vasto affresco storico sulla Chiesa e il comunismo nell'Europa del XX secolo.

Gli studi sul fenomeno comunista si sono moltiplicati dopo la fine dell'esperienza sovietica. Contrapponendosi a una storiografia ufficiale da tempo dominante, tali lavori hanno evidenziato il primato dell'ideologia e la natura criminale dei regimi cui esso ha dato origine. Che si trattasse dell'importante opera di François Furet, *Le passé d'une*

illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle (1995), o dell'assai controverso Libro nero del comunismo, pubblicato a cura di Stéphane Courtois due anni più tardi, queste nuove ricerche avevano in comune l'insistenza sulla dimensione "totalitaria" del fenomeno. Mentre alcuni vedevano in tali studi la rinascita di una storiografia anticomunista militante, di cui Parigi sarebbe divenuta la capitale intellettuale 9, altri, più prudentemente, ne contestarono l'approccio riduttivo, che negava la diversità delle esperienze comuniste 10. Pur non intendendo entrare in queste dispute interpretative, ritenevo del tutto legittimo insistere sul fatto che il comunismo, al di là della diversità delle sue espressioni concrete, ha inteso essere innanzitutto una "contro-Chiesa" strutturata sul modello della Chiesa cattolica, con il suo "Vaticano", la sua organizzazione, i suoi dogmi, i suoi riti. Del resto, è ad alcuni autori cattolici (Waldemar Gurian, Jacques Maritain, Éric Voegelin) che va il merito di aver riconosciuto, a partire dagli anni trenta, la natura "religiosa" del totalitarismo sovietico e la sua "affinità di base" con il suo nemico fraterno, il totalitarismo nazista. Occorre tuttavia osservare che ai due "orrori" del xx secolo nella memoria collettiva non è stato riservato lo stesso trattamento. In un'opera pubblicata qualche anno fa, Alain Besançon stigmatizzava «l'oblio cristiano del comunismo»: «Benché ci siano stati sotto il comunismo più martiri della fede che in qualunque altra epoca della storia della Chiesa, non si riscontrano né fretta né zelo nel compilarne il martirologio» 12. La portata di questo "oblio" si riduce però se si tiene conto di un certo numero di studi e di pubblicazioni dedicati ai martiri cristiani del xx secolo, che effettivamente riservano il giusto spazio alle vittime dell'oppressione comunista 13. Provocatrice e, se si vuole, non priva di pregiudizi ideologici, l'opera di Alain Besançon tocca tuttavia un punto fondamentale: quello dello spazio piuttosto esiguo occupato dagli studi sul comunismo nel panorama della recente storiografia religiosa.

Se non ha richiamato l'attenzione degli specialisti del cattolicesimo al pari degli altri fenomeni ideologici del secolo scorso, come il nazismo, il fascismo e i loro epigoni, il comunismo ha tuttavia dato origine a lavori pionieristici che mi sembra giusto ricordare nel presente volume. La prima opera che per molto tempo ha rappresentato e ancora oggi rappresenta un punto di riferimento imprescindibile per lo storico è quella del giornalista tedesco Hansjakob Stehle sulla politica orientale del Vaticano dal 1917 ai giorni nostri¹⁴. Come corrispondente

a Roma della "Frankfurter Allgemeine Zeitung" prima, e del settimanale "Die Zeit" poi, Stehle è stato un osservatore privilegiato dei primi tentativi di apertura nei confronti dell'Est comunista. Sfruttando la documentazione raccolta nei lunghi anni trascorsi nella città eterna, il giornalista tedesco ha cercato di dimostrare la continuità della politica di apertura che ha trovato il suo coronamento nella firma dell'Atto finale di Helsinki (1975). Meritano di essere ricordati anche i lavori di padre Antoine Wenger. Storico di formazione, questo specialista dell'Oriente bizantino, che per diversi anni ha insegnato presso le facoltà cattoliche di Lione, fu chiamato, nel gennaio del 1957, a dirigere il giornale "La Croix". Attento osservatore della realtà vaticana come giornalista prima, e come consigliere dell'ambasciata di Francia presso la Santa Sede poi, il religioso assunzionista ha pubblicato, nel 1987, un'importante opera sulle relazioni tra Roma e Mosca nella prima metà del xx secolo 15. Basata sui documenti conservati negli archivi del suo ordine, ma anche sul fondo d'Herbigny custodito presso la Biblioteca Nazionale di Francia e sui documenti degli archivi diplomatici francesi, la sua indagine rivela numerosi aspetti inediti della politica adottata dalla Santa Sede nei confronti della Russia dopo il 1917. Non si può dimenticare, infine, la sintesi dello storico romano Andrea Riccardi sul cinquantennio che intercorre tra la firma del patto Molotov-Ribbentrop (1939) e la visita di Gorbacëv in Vaticano (1989) 16. Mettendo a frutto la sua straordinaria conoscenza del mondo e degli archivi romani, l'autore ricostruisce la storia delle relazioni tra le due Rome (la "prima" e la "terza") riservando il giusto spazio al fattore specificamente religioso dei rapporti con l'ortodossia. Rispetto ai precedenti lavori pionieristici, l'opera di Riccardi appare originale sotto un duplice aspetto: le fonti e l'oggetto.

L'apertura degli archivi del Comintern e, più recentemente, degli archivi dei pontificati di Benedetto xv e di Pio xi ha ridestato l'interesse dei ricercatori nei confronti delle relazioni tra la Santa Sede e la Russia sovietica negli anni tra le due guerre. Ne è scaturita una serie di dibattiti 17 e di lavori 18 (alcuni dei quali ancora inediti 19) che sarebbe impossibile analizzare qui in dettaglio. La prima parte del presente volume, basata essenzialmente sugli archivi vaticani, riprende e completa tutti questi lavori, prendendo poi in esame l'evoluzione dei rapporti tra il Vaticano e lo Stato sovietico all'indomani della rivoluzione d'Ottobre, il tentativo (mancato) di riconquista cattolica

della Russia, i rapporti del cattolicesimo con l'ortodossia alla fine degli anni venti, il problema della collaborazione tra cattolici e comunisti dall'epoca del Fronte popolare, fino alla condanna dottrinale del comunismo da parte del Vaticano nel 1937, e infine l'idea, poi abbandonata, della crociata contro il bolscevismo nel contesto della guerra civile spagnola e della Seconda guerra

mondiale. Se la seconda parte dell'opera, dedicata agli anni più duri della guerra fredda (segnati dall'ascesa elettorale del comunismo in Occidente e dall'inasprimento delle persecuzioni nell'Est europeo), può sembrare meno originale dal punto di vista delle fonti, lo stesso non può dirsi della terza parte, che prende in esame gli anni del Concilio e del post-Concilio. La pubblicazione di documenti e di memoriali, già numerosi, su questo periodo recente della storia della Chiesa trova oggi il suo completamento in un'opera di straordinaria importanza che raccoglie i documenti più significativi del cardinale Casaroli, grande artefice dell' 'Ostpolitik vaticana negli anni 1963-78 e, poi, segretario di Stato di Giovanni Paolo II fino al suo ritiro, nel dicembre del 1990. Tali documenti consentono di ricostruire con precisione le principali tappe della "politica del dialogo" con l'Est comunista, adottata dalla Santa Sede durante i pontificati di Giovanni xxiii e di Paolo vi.

La struttura sintetica conferisce al volume un secondo elemento di originalità: lo studio propone al lettore un quadro panoramico dell'evoluzione dei rapporti tra la Chiesa cattolica e il comunismo in Europa dalla rivoluzione d'Ottobre alla caduta del Muro di Berlino. Abbiamo inteso l'analisi di tali rapporti nel significato più ampio possibile e abbiamo cercato di approfondire l'aspetto propriamente diplomatico delle relazioni fra il Vaticano e l'Unione Sovietica, senza tuttavia trascurare altri aspetti, non meno importanti, non sempre presi in considerazione dalle già ricordate sintesi precedenti: si pensi, ad esempio, all'aspetto politico della collaborazione tra cattolici e comunisti nei singoli paesi, all'aspetto intellettuale dei rapporti tra il pensiero cristiano e il marxismo e, infine, all'aspetto religioso dei rapporti del cattolicesimo con l'ortodossia russa. Dal punto di vista cronologico, l'opera rispecchia i tre grandi periodi della storia politica dell'Europa del xx secolo: il periodo di quella che lo storico tedesco Ernst Nolte ha definito «la guerra civile europea» (1917-45) 21, durante il quale la Chiesa si trova di fronte all'impossibile dilemma della scelta tra il Cariddi comunista e la Scilla nazista; il periodo della guerra fredda

(1945-58), quando la Chiesa di Pio XII, nella sua lotta contro il comunismo sovietico, è identificata suo malgrado con l'Occidente, e, infine, il periodo del disgelo e della distensione (1958-89), nel quale la Chiesa conciliare sceglie la via del dialogo con l'Est europeo per contribuire infine al crollo del sistema. Si noterà che il primo elemento di cesura, quello del 1945, è legato a un evento esterno, la caduta di Hitler e la fine della guerra in Europa, mentre il secondo, quello del 1958, è conseguenza di un avvenimento interno, la morte di Pio XII e l'elezione al pontificato di Giovanni XXIII. Abbiamo scelto volutamente di limitare la ricerca all'Europa, mentre la decisione di riservare alla Francia e all'Italia un posto di primo piano è dovuta al potere che i partiti comunisti raggiunsero in questi due paesi a forte tradizione cattolica. Non sono stati tralasciati, naturalmente, i paesi dell'Est, anche se, per motivi linguistici, non è stato possibile accedere a tutta la recente produzione storiografica ad essi dedicata 22.

La sintesi proposta dal presente studio vuole essere dunque, soprattutto nella parte conclusiva, un primo tentativo di bilancio di una storia ancora "in costruzione".

PARTE PRIMA

Tra Scilla e Cariddi (1917-45)

1.

La Chiesa e la rivoluzione d'Ottobre

Il "secolo breve" (Eric Hobsbawm) si è aperto con una rivoluzione, la rivoluzione d'Ottobre, che ha dato origine al primo Stato ateo della storia: l'Unione delle repubbliche socialiste sovietiche. La storia delle relazioni, a dir poco tormentate e conflittuali, tra questo nuovo tipo di Stato, portatore di un disegno messianico di redenzione per l'intera umanità, e quella "internazionale" religiosa depositaria di un messaggio di salvezza a vocazione universale che prende il nome di Chiesa cattolica, resta ancora da scrivere. Il comunismo sovietico fu la prima vera minaccia totalitaristica che la Santa Sede dovette affrontare all'indomani della Grande guerra. Non bisogna pensare, tuttavia, che la conquista del potere da parte di Lenin e dei bolscevichi in Russia, nell'ottobre del 1917, sia stata percepita immediatamente nei palazzi apostolici come una rottura foriera di pericoli per l'avvenire del cattolicesimo nel Vecchio Continente. La caduta della dinastia dei Romanov, tradizionali difensori dell'ortodossia, con la prima rivoluzione di Febbraio, fu accolta in Vaticano «senza rammarico»; fece anzi rinascere il sogno della conversione della Russia scismatica alla fede cattolica romana²: quello che si può definire il "miraggio russo" avrebbe condizionato notevolmente, negli anni venti, la politica della Santa Sede nei confronti del Cremlino. Ciò che più sorprende è che la rivoluzione d'Ottobre, nonostante il suo carattere apertamente antireligioso, non portò il papato a rivedere la linea politica adottata, dopo Leone XIII, nei confronti degli Stati moderni nati dalla grande rivoluzione del 1789. Ma prima di analizzare gli sforzi compiuti dalla diplomazia vaticana per raggiungere un *modus vivendi* con le autorità sovietiche, ci soffermeremo brevemente su un'altra lettura, meno ottimistica, degli avvenimenti che interessarono la Russia nella prima metà del xx secolo.

Da una rivoluzione all'altra

Secondo François Furet, «la rivoluzione russa non sarebbe stata ciò che è stata nell'immaginazione degli uomini di quest'epoca, se non si fosse iscritta nella continuazione del precedente francese, e se questa rottura dell'ordine di quel periodo non fosse stata rivestita già di una dignità particolare nello svolgimento della storia per volontà umana» 3. Anche per i cattolici la rivoluzione russa si iscriveva nel "dritto filo" della grande rivoluzione che l'aveva preceduta; essa partecipava dello stesso spirito di quella e di tutte le altre rivoluzioni che avevano sconvolto la storia dell'Europa nel XIX secolo: lo spirito dell'Anticristo, e richiamava eventi ben noti, i cui responsabili, facilmente individuabili, erano i frammassoni, ma anche, come vedremo, gli ebrei. La tesi del complotto, così diffusa nella cultura cattolica intransigente, offriva, da questo punto di vista, un valido strumento per descrivere la natura e la portata di quanto accadeva nell'antico impero degli zar. La matrice comunista della rivoluzione era relativamente secondaria: liberalismo, socialismo, comunismo non rappresentavano forse le successive "deviazioni" ideologiche di un medesimo progetto sovversivo che non aveva altro scopo che distruggere le fondamenta dell'ordine sociale naturale voluto da Dio, di cui la Chiesa cattolica era il più sicuro garante? In un votum sulle relazioni con la Russia (17 dicembre 1923), padre Enrico Rosa, direttore della "Civiltà Cattolica", spiegava così che la rivoluzione francese era stata «il modello della rivoluzione russa», con il suo regicidio, il suo regno del Terrore, il Direttorio e così via 4. Non è difficile individuare nei numerosi articoli (non meno di un centinaio tra il 1917 e il 1925!) dedicati dalla rivista dei Gesuiti romani agli avvenimenti susseguitisi in Russia questa lettura "diabolica" del fenomeno rivoluzionario, ispirata alla letteratura controrivoluzionaria di Joseph de Maistre e di Juan Donoso Cortés 5. L'interpretazione che la rivista dava delle due rivoluzioni (quella di Febbraio e quella di Ottobre), non molto lontana da quella dei circoli reazionari russi, attribuiva una responsabilità determinante a quella che si potrebbe definire la «giudaicità internazionale» 6. Lo storico italiano Giovanni Miccoli ha chiaramente dimostrato che gli ebrei sono relativamente assenti nella polemica sulle origini della rivoluzione francese: nessun ruolo, ad esempio, è loro attribuito nei famosi *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1802) dell'abate Augustin Barruel, che, per

molto tempo, costituirono un punto di riferimento per l'interpretazione degli eventi che segnarono quel periodo storico. Soltanto a partire dagli anni settanta-ottanta del XIX secolo si cominciò ad attribuire agli ebrei un ruolo di primo piano nella cospirazione anticristiana: in una certa corrente della stampa cattolica prese piede l'idea che essi «non sono soltanto i principali beneficiari della rivoluzione» (attraverso le leggi sull'emancipazione), ma anche «i veri artefici occulti» 7. Del resto la cospicua rappresentanza ebraica tra le maestranze della rivoluzione (17 su 21 membri del Consiglio dei commissari del popolo erano ebrei) non tendeva forse a fare del bolscevismo una semplice variante del giudaismo e ad accreditare la realtà di un complotto giudeo-bolscevico su scala mondiale? Nei rapporti inviati a Roma i diplomatici della Santa Sede non mancavano mai di sottolineare il ruolo predominante degli ebrei; in un dispaccio della nunziatura di Monaco, dell'aprile del 1918, si legge ad esempio:

I Capi in tutti i Ministeri sono ebrei. Solo posti meno importanti sono occupati da operai intelligenti e di buona volontà. A questi operai però sono date a fianco giovani fanciulle ebree che li dominano e li fanno lavorare nel senso del Governo. L'amica di un Ministro ha detto ad un agente segreto che la rivoluzione russa è principalmente opera degli Ebrei e che è fondata sull'idea di un governo mondiale giudaico 8.

La rivoluzione spartachista nella capitale bavarese e quella di Béla Kun in Ungheria rafforzarono la tesi di uno stretto legame tra comunismo e giudaismo 9. Ricordando l'instaurazione di un regime del terrore in Ungheria ad opera dei bolscevichi, monsignor Valfré di Bonzo, nunzio a Vienna, sottolineava che le «disposizioni più severe» erano state adottate dal «governo giudeo-comunista contro chiunque [osasse] manifestare opinioni a lui contrarie» 10. Qualche mese più tardi, salutando la caduta del regime, egli insisteva sull'odio accumulato «contro l'elemento giudaico che infesta la città di Budapest e che è stato l'autore e il direttore dell'esperimento bolscevico in Ungheria» Il settimanale "La Documentation Catholique", fondato nel 1919 da padre Salvien, fu uno dei primi giornali occidentali a pubblicare, nel 1920, un estratto dei famosi Protocolli dei Saggi di Sion, un falso della polizia zarista che contribuì notevolmente a incrementare l'antisemitismo negli ambienti cattolici (soprattutto clericali) dopo la Prima guerra mondiale 12. I cattolici integralisti non furono estranei alla diffusione del testo: in Francia ben noto è il ruolo svolto da monsignor Ernest Jouin e dalla sua

"Revue Internationale des Sociétés Secrètes" (fondata nel 1912 e pubblicata dal 1920 al 1939) 13; in Italia uno dei più convinti sostenitori di questa campagna antisemita fu monsignor Umberto Benigni con la sua lotta antimodernista 14. In una nota inviata nel maggio del 1922 al cardinale Gasparri, ricordando la crudeltà dei dirigenti sovietici «dimostrata dai fatti», padre Ledóchowski, preposito generale dei Gesuiti, scriveva:

Pare che sia necessario di avere sempre avanti gli occhi che il presente governo rivoluzionario della Russia non sia, come accade nelle altre rivoluzioni, nato dalle condizioni economiche e sociali del paese stesso, ma un governo straniero, giudaico con una organizzazione splendida internazionale che tende a distruggere la civiltà cristiana e [ad] assicurare agli israeliti la dominazione assoluta del mondo 15.

L'attenzione riservata dal mondo cattolico a queste tesi integraliste fu piuttosto limitata. Nel 1921 Benedetto xv soppresse l'organizzazione, nota come "Sodalitium pianum", fondata da monsignor Benigni. Questo orientamento fu ripreso dal suo successore, Achille Ratti, divenuto papa col nome di Pio xi nel febbraio del 1922. Uomo di cultura, il nuovo pontefice mostrava nei confronti degli ebrei una maggiore comprensione. Aveva peraltro studiato e insegnato ebraico al seminario di Milano dal 1907 al 1910 e aveva allacciato buoni rapporti con il rabbino capo della città ambrosiana, Alessandro Da Fano, che riceverà in Vaticano nel 1931. Nonostante le premesse favorevoli, tuttavia, Ratti, come molti altri ecclesiastici del suo tempo, non fu esente da pregiudizi antiggiudaici. Nunzio in Polonia, non aveva esitato, in un rapporto inviato a Roma nel gennaio del 1919, a mettere in guardia i suoi superiori della Segreteria di Stato contro il "pericolo giudaico": «una delle influenze più forti e più nefaste che si fanno sentire, forse la più forte e la più nefasta - scriveva - è quella esercitata dagli ebrei» 16. I primi anni del suo pontificato, tuttavia, sembrarono confermare un atteggiamento nuovo, più aperto nei confronti del giudaismo e del sionismo: la sollecitudine verso gli ebrei si concretizzò, alla fine dell'anno santo del 1925, nella preghiera di consacrazione del genere umano al sacro cuore di Gesù: «Guardate infine con misericordia i figli di questo popolo che fu un tempo il Vostro prediletto; che su di loro discenda ancora, ma oggi in battesimo di vita e di Redenzione, il Sangue che un tempo essi richiamaavano sulle loro teste» 17.

In Vaticano il principale esponente della corrente "filosemita" fu il cardinale redentorista olandese Willem M. van Rossum, prefetto, dal 1918, della Congregazione de propaganda fide. Nell'aprile del 1922 van Rossum incontrò il presidente del movimento sionista Chaim Weizmann; appoggiò poi Francisca Maria van Leer, una cattolica olandese convertita di origine giudaica, nel suo tentativo di promuovere la causa del sionismo nel mondo cattolico 18. Nata ad Amsterdam nel 1892 da una famiglia ebrea, la van Leer era emigrata a Lucerna; durante la guerra aveva frequentato a Berlino gli ambienti dell'avanguardia artistica (Der blaue Ritter) e letteraria. Amica di Rosa Luxemburg, nel 1918 partecipò alla rivoluzione spartachista di Monaco; l'anno successivo si convertì al cattolicesimo, stringendo rapporti di amicizia con numerosi vescovi (tra cui il cardinale Faulhaber, arcivescovo di Monaco) e sacerdoti cattolici: dal suo incontro con il procuratore generale dei canonici di Santa Croce padre Anton van Asseldonk, un religioso fiammingo trasferitosi a Roma dopo la fine della guerra 19, sarebbe nata nel febbraio del 1926 un'associazione nuova, l'opera sacerdotale degli "Amici di Israele", finalizzata a promuovere nella Chiesa, e in particolare tra i sacerdoti, un atteggiamento nuovo nei confronti di Israele, basato non sull'odio o sulla diffidenza, ma sulla comprensione e l'amore. In un opuscolo intitolato Pax super Israel l'associazione invitava i suoi membri a non parlare più «di popolo deicida» o di «città deicida», di «conversione degli ebrei (che andrebbe semmai chiamata ritorno o passaggio)» o di «non convertibilità degli ebrei», e a ribadire «la prerogativa dell'amore divino verso il popolo di Israele» e «la persistenza {perdurano} di questo amore: anzi, il suo accrescimento attraverso la morte di Gesù» 20. Godendo dell'appoggio di numerosi cardinali della Curia (tra cui il prefetto della Congregazione de propaganda fide), l'associazione si diffuse rapidamente in numerosi paesi dell'Europa occidentale (Belgio, Francia, Germania): a un anno dalla fondazione, essa poteva contare tra i suoi membri diciotto cardinali, duecento tra arcivescovi e vescovi e circa duemila sacerdoti 21. Nel marzo del 1928 un decreto della Congregazione del Sant'Uffizio ne ordinò la soppressione. Le ragioni della condanna non erano chiare: il documento parla di «un modo di agire e di pensare contrario al significato e allo spirito della Chiesa, al pensiero dei Santi Padri e alla liturgia» 22. In realtà, l'associazione fu sciolta perché aveva chiesto che fosse modificata la preghiera del venerdì santo eliminando l'espressione

offensiva «pro perfidis Iudaeis» e reintroducendo l'obbligo della genuflessione, abolito all'inizio del Medioevo 23. Inviata dai dirigenti dell'associazione alla Congregazione dei riti il 2 gennaio 1928, l'istanza fu trasmessa, alla fine dello stesso mese, alla Congregazione del Sant'Uffizio perché esprimesse un giudizio in merito. Il cardinale Rafael Merry del Val, segretario della Congregazione, presentò un votum (7 marzo 1928) assolutamente contrario a ogni idea di modifica, e nel quale si esprimeva tutta la diffidenza degli ambienti romani nei confronti degli intrighi orditi dal giudaismo internazionale (sionismo) all'indomani della rivoluzione d'Ottobre: «Io non vorrei che questi "Amici d'Israele" fossero caduti inavvertitamente in un tranello ideato dagli stessi Ebrei che penetrano dappertutto nella società moderna e cercano con tutti i mezzi di dissipare il ricordo della loro storia e di sorprendere la buona fede dei Cristiani. Non lo posso escludere...» 24. Ascoltate le tesi del cardinale, Pio XI chiese che fosse redatto un decreto «ben argomentato» che preservasse la Santa Sede da un'eventuale «accusa di antisemitismo» 25.

La Chiesa cattolica, infatti, ha sempre avuto l'abitudine di pregare per il popolo ebraico, depositario delle promesse divine fino a Gesù Cristo, nonostante la continua cecità di quel popolo, ancor più a causa di questa cecità. Con quale carità la Sede apostolica ha protetto questo stesso popolo dalle vessazioni ingiuste! Perché rifiuta ogni odio e rancore tra i popoli, essa condanna massimamente l'odio contro il popolo eletto un tempo da Dio, questo odio che oggi si è soliti chiamare "antisemitismo" 26.

In un commento al decreto, "La Civiltà Cattolica" dette della condanna un'interpretazione quanto meno restrittiva, osservando che sotto accusa non era l'antisemitismo in quanto tale, ma i suoi eccessi, vale a dire quella forma di antisemitismo radicale ed estremo, incompatibile con lo spirito cristiano, che si era diffusa in alcuni ambienti cattolici integralisti. Ciò, tuttavia, nulla toglieva alla realtà di un «pericolo giudaico» che minacciava i popoli cristiani, in particolare cattolici e latini, contro il quale era doveroso difendersi 22. Lo stesso Pio xi, del resto, si era detto «impressionato» dalle affermazioni del cardinale Merry del Val, secondo il quale, «dietro il movimento», vi sarebbero state «la mano e l'ispirazione degli stessi ebrei». Lungi dall'esaurire i suoi effetti in un rivolgimento dell'ordine sociale esterno, la rivoluzione minacciava di insinuarsi all'interno della stessa Chiesa.

La costituzione di un consiglio di sacerdoti a Budapest nel novembre del 1918, all'indomani della prima rivoluzione ungherese, non poteva che preoccupare il Vaticano. Favorevoli all'abolizione del celibato ecclesiastico e alla creazione di una Chiesa nazionale ungherese autonoma e democratica, i sacerdoti che avevano aderito alla nuova istituzione si dichiaravano eventualmente «pronti ad accettare il comunismo economico se fosse venuto» 28. In una lettera al cardinale

Csernoch, primate di Ungheria, il pontefice denunciava «l'infernale nemico» che «tenta di profittare degli odierni rivolgimenti per intaccare la salda compagine della Chiesa e intralciarne la benefica azione» 29.

La logica concordataria

Per quanto possa sembrare paradossale, è proprio perché appariva come la continuazione e il completamento di un processo iniziato nel 1789 che la rivoluzione bolscevica, in un primo momento, non comportò alcun cambiamento nella strategia adottata dalla Santa Sede nei confronti del nuovo Stato russo. Se Leone xm aveva invitato i cattolici francesi ad aderire alla repubblica in nome del principio dell'indifferenza della Chiesa nei confronti di ogni forma di governo, Benedetto xv e Pio xi pensarono di poter portare le autorità sovietiche a una sorta di accordo concordatario. Nella sua accezione più ampia il termine "concordato" indica un accordo, una transazione tra due parti per regolamentare una situazione conflittuale. Nel diritto pubblico ecclesiastico i concordati sono delle convenzioni, degli accordi giuridici conclusi tra la Santa Sede e i governi 30. Con la fine del potere temporale della Chiesa, il concordato era diventato per il papato «il principale strumento» per regolamentare i rapporti tra la Santa Sede e i diversi Stati³¹. La politica concordataria del Vaticano raggiunse il suo apice con il pontificato di Pio xi (1922-39), durante il quale furono firmati non meno di diciotto tra concordati propriamente detti, convenzioni e varie forme di *modus vivendi* 32. Se alla vigilia della guerra lo strumento del concordato sembrava ormai appartenere al passato («un relitto del passato»), la situazione politica europea dopo il 1919 conferì ad esso una nuova attualità. Non si parlava più, ormai, di distinzione tra i due poteri. Lo stesso Benedetto xv, il papa della Grande guerra, sotto l'influenza del cardinale Gasparri, suo "onnipotente"

segretario di Stato, seppe prendere atto e reagire al nuovo stato di cose. Nell'allocuzione concistoriale del 21 novembre 1921 egli espose il progetto di nuovi accordi con gli Stati sorti dalla guerra: poiché avevano subito profonde trasformazioni (territoriali, politiche), gli Stati, sosteneva il pontefice, non potevano più «essere considerati come il soggetto morale con cui la Sede Apostolica aveva, in precedenza, stipulato una convenzione» (teoria della fine della validità di un concordato quando una delle parti contraenti appare *funditus novata*). Le convenzioni firmate in passato dalla Santa Sede avevano perso ogni validità; era dunque necessario concludere nuovi accordi atti a garantire la libertà e i diritti della Chiesa in un mutato contesto internazionale. La nuova politica concordataria, di cui Benedetto xv aveva fissato il principio fondamentale, sarà ripresa, come si è detto, dal suo successore, Achille Ratti (eletto papa con il nome di Pio xi il 6 febbraio 1922), che si avvale della collaborazione dello stesso cardinale Gasparri (sostituito poi, all'inizio degli anni trenta, dal cardinale Pacelli). L'epoca dei concordati corrisponde, in linea di massima, al periodo di ascesa e di affermazione dei totalitarismi. La politica concordataria della Santa Sede trovava i suoi fondamenti in una concezione dei rapporti tra Chiesa e Stato che non aveva nulla di liberale e che escludeva, di fatto e di diritto, ogni forma di separazione in senso moderno. Secondo i principali teorici della scuola romana di diritto pubblico ecclesiastico del xix secolo (Camillo Tarquini, Felice Cavagnis), di cui Gasparri, ex studente dell'Apollinare ed ex docente di Diritto canonico all'Institut catholique de Paris, era, per così dire, l'erede diretto, la Chiesa e lo Stato costituiscono due società perfette, totalmente indipendenti e autonome nei loro rispettivi ambiti, ma assolutamente diverse tra loro. La superiorità del fine perseguito dalla Chiesa (la salvezza eterna delle anime) rispetto a quello perseguito dallo Stato (il bene temporale della città) conferisce ad essa il diritto di ingerenza nelle questioni temporali (in *temporalibus ratione spiritualium*). Lo Stato, società temporale, in quanto *societas inferior* deve essere subordinato alla Chiesa, *societas superior* in quanto società spirituale. Questa teoria della *potestas indirecta in temporalibus*, elaborata dai grandi teologi gesuiti della Controriforma (Bellarmino, Suárez) e ripresa, nella sua forma più radicale, da tutte le scuole di diritto naturale, avrebbe costituito il fondamento dell'azione diplomatica della Santa Sede almeno fino alla fine della Seconda guerra mondiale 33.

Pur iscrivendosi nella logica della politica concordataria, «l'atteggiamento possibilista dopo il 1917» (Andrea Riccardi) della Santa Sede nei confronti dell'Unione Sovietica era però legato sicuramente ad altri motivi 34. Innanzitutto, in Vaticano non si compresero subito la natura e la reale portata della rivoluzione d'Ottobre: la mancanza di informazioni dirette sulla situazione russa, unitamente alla convinzione fortemente radicata del carattere transitorio di tutte le rivoluzioni, condussero il pontefice e i suoi principali collaboratori a sminuire l'importanza del colpo di Stato bolscevico 35. Agli occhi di Roma, infatti, tutto sembrava preferibile alla vecchia autocrazia zarista: il bolscevismo non aveva forse il merito di «rompere i vecchi schemi» che impedivano la diffusione del cattolicesimo in Russia?36 Bisognava approfittare ad ogni costo dello stato di anarchia che regnava nel paese e del regime di separazione instaurato dai bolscevichi nel gennaio del 1918, e consolidare la struttura gerarchica della Chiesa cattolica prima che la restaurazione della monarchia ne limitasse «i diritti» e ristabilisse «il primato della Chiesa scismatica» 37. Questa sensazione di urgenza spiega la nomina, alla fine di giugno, di un visitatore apostolico nel paese dei soviet: si trattava di monsignor Achille Ratti, ex prefetto della Biblioteca Vaticana, che il papa aveva inviato a Varsavia come suo rappresentante presso l'episcopato proprio nel momento in cui la Polonia stava per riconquistare la sua indipendenza e la sua sovranità. I rapporti allarmistici inviati a Roma da Ratti sulla situazione caotica che regnava nell'antico impero degli zar e gli intrighi dei dirigenti bolscevichi, decisi a esportare la rivoluzione negli imperi centrali in via di disfacimento, non bastarono a far cambiare l'atteggiamento delle autorità vaticane, nonostante le richieste di aiuto dei più alti responsabili della Chiesa ortodossa russa. «Dove regna il potere dei bolscevichi la Chiesa cristiana è perseguitata con maggior ferocia che nei primi tre secoli della cristianità», scriveva ad esempio monsignor Silvestre, arcivescovo di Omsk, in un telegramma disperato inviato al pontefice nel febbraio del 1919 38. C'è da chiedersi, a questo punto, se da parte sovietica esistesse una uguale disponibilità a trattare con la Santa Sede.

Lo scambio di telegrammi tra Benedetto xv e Lenin fornisce una prima indicazione sull'atteggiamento dei dirigenti bolscevichi nei confronti del Vaticano. Il papa non aveva ignorato l'appello di Silvestre. In un telegramma inviato a Lenin il cardinale Gasparri chiedeva al capo

del governo bolscevico di porre fine quanto prima alle persecuzioni antireligiose: «L'umanità e la religione - scriveva il prelato - ve ne saranno riconoscenti» 39. La risposta non si fece attendere: firmata da Georgij Cicerin, commissario del popolo per gli Affari esteri, essa appariva tanto irriverente nella forma quanto ferma nell'idea di fondo. Il dirigente bolscevico non si limitava a negare la persecuzione, ma si permetteva di ironizzare sull'«interesse tutto speciale» mostrato nei confronti di una religione «che la Chiesa cattolica sino a oggi considerava come scismatica ed eretica» e che ora definiva «ortodossa» 4°. Il tono decisamente offensivo del telegramma, che accusava tra l'altro il Vaticano di non aver denunciato «le atrocità senza numero commesse dai nemici del popolo russo» sin dall'inizio della rivoluzione, non poteva che sorprendere il papa e i suoi collaboratori. La risposta sovietica, tuttavia, inaugurava in un certo senso un cambiamento radicale nel modo di concepire i rapporti diplomatici, di cui forse la Segreteria di Stato non comprese subito l'esatta portata. Il nuovo Stato sovietico promuoveva una ideologia antireligiosa che non intendeva in alcun modo nascondere: la necessità di instaurare buoni rapporti diplomatici cedeva il posto alle esigenze della propaganda rivoluzionaria. Preso alla sprovvista, il Vaticano non ebbe altra scelta che pubblicare sull'"Osservatore romano" il testo dei due telegrammi preceduto da un breve commento. Dopo aver mostrato, in un primo momento, di voler ignorare le buone intenzioni della Santa Sede, tenuta in realtà in ben scarsa considerazione («un personaggio d'operetta della politica internazionale», per riprendere un'espressione di Roberto Morozzo della Rocca), le autorità sovietiche compresero il vantaggio che avrebbero potuto ottenere, in termini diplomatici, stipulando un accordo con il Vaticano. Lo scoppio della guerra russo-polacca, nell'aprile del 1920, non agevolò l'avvio di contatti tra le due parti, nonostante gli appelli di Benedetto xv alla «moderazione cristiana» 41, ma la grande carestia che colpì la Russia nell'estate del 1921 offrì al papato un'occasione per intervenire. In una lettera inviata al cardinale Gasparri il pontefice esprimeva tutta la sua compassione per il popolo russo, «su cui brilla il carattere di Cristo e che ha sempre fortemente voluto appartenere alla grande famiglia cristiana», e lanciava un vibrante appello alla comunità internazionale perché si impegnasse in vista della «necessità di una pronta ed efficace azione comune» 41. Dopo aver partecipato attivamente all'attuazione di un piano di aiuti

internazionali, la Santa Sede decise tuttavia di ritirarsi e di agire indipendentemente per organizzare una missione pontificia di assistenza 43. È opportuno soffermarsi sulle origini di tale iniziativa perché essa si basò sul primo e unico accordo mai siglato tra la Santa Sede e l'Unione Sovietica: il patto Pizzardo-Vorovskij del 12 marzo 1922. Discusso segretamente a Roma, tra il dicembre del 1921 e il marzo del 1922, da monsignor Giuseppe Pizzardo, allora sottosegretario agli Affari ecclesiastici straordinari, e Václav Vorovskij, un diplomatico sovietico di origini polacche che guidava una delegazione d'affari in Italia, l'accordo aveva una portata assai limitata in quanto riguardava esclusivamente la missione umanitaria della Santa Sede. Fu in ogni caso su iniziativa di Vorovskij (che sarà ucciso l'anno successivo a Losanna da un emigrato russo) che, il 16 dicembre del 1921, si tenne un primo incontro, grazie anche alla mediazione di monsignor Steinmann, consigliere ecclesiastico dell'ambasciata di Germania presso la Santa Sede. Fu elaborato un primo progetto di accordo che il diplomatico sovietico sottopose all'attenzione di Lenin. Quando tornò da Mosca un altro pontefice, Pio xi, sedeva sul soglio di Pietro. La scomparsa di Benedetto XV non influì sulla politica di apertura seguita fino ad allora dal Vaticano. La «relativa indulgenza» (Charles Loiseau) dimostrata nei confronti dei bolscevichi si spiegava ora con il fatto che il regime sembrava durare e occorreva dunque «cercare di trovare un accordo» 44. Più ancora dei suoi predecessori, il nuovo papa era infatti ossessionato dall'idea della "conversione della Russia". Nunzio a Varsavia, aveva affrontato l'argomento anche in un rapporto inviato ai superiori 45. Non poteva dunque che rallegrarsi delle trattative in corso per l'invio nella Russia sovietica di una missione pontificia di soccorso. Non gli era stato forse impossibile entrare come visitatore apostolico nell'antico impero degli zar? Le condizioni imposte dal governo sovietico erano tuttavia assai rigide 46. I primi tre punti del concordato (composto complessivamente di 13 articoli) riguardavano il divieto, per gli inviati della Santa Sede, di svolgere qualunque attività politica: non soltanto essi non dovevano appartenere «a nazionalità o a formazioni politiche ostili alla Russia dei Soviet» (art. 1), ma dovevano anche «astenersi all'interno come all'esterno del territorio sovietico, da qualunque azione politica diretta o indiretta, contraria al governo in carica» (art. 2), e dedicarsi esclusivamente «al miglioramento delle condizioni del popolo attraverso la distribuzione di viveri agli affamati»

(art. 3). La contropartita per tali concessioni di natura politica, che ritroveremo praticamente identiche nei concordati stipulati con l'Italia fascista e con la Germania nazista, poteva sembrare relativamente modesta. In realtà, il permesso concesso ad alcuni preti cattolici di recarsi nella Russia sovietica e di muoversi liberamente aveva, per la Santa Sede, un valore inestimabile. Non possiamo analizzare dettagliatamente in questa sede lo svolgimento di una missione destinata a risolversi in un fallimento 47: ci limiteremo a osservare che questo accordo costituiva il punto di partenza di una ripresa, indubbiamente effimera ma significativa, dei rapporti tra Roma e Mosca, di cui la Conferenza economica internazionale di Genova (maggio 1922) rappresentò in qualche modo il momento più significativo 48.

Alla vigilia di tale conferenza, Pio xi aveva espresso pubblicamente il desiderio di un ritorno a relazioni "normali" con la Russia sovietica nell'interesse di tutta l'Europa 49. Un memorandum che il sostituto monsignor Pizzardo, inviato sul posto, consegnò tramite il primo ministro inglese Lloyd George al presidente italiano della conferenza e ai delegati delle altre potenze in contatto con la Santa Sede elencava le condizioni imprescindibili per l'avvio delle relazioni diplomatiche: garanzia della «piena libertà di coscienza per tutti, cittadini russi o stranieri», tutela dell'«esercizio privato e pubblico della religione e del culto», restituzione alle Chiese dei beni immobili confiscati dai soviet 50. L'inviato della Santa Sede era stato invitato ad «agire energicamente» perché in gioco era non «soltanto la causa della religione», ma anche quella «della più elementare civiltà» 51. In realtà il memorandum, diviso in tre punti, era ben più che una semplice prosecuzione della lettera papale del 29 aprile: esso inaugurava una vera e propria svolta rispetto a un documento accolto decisamente male negli ambienti dell'emigrazione russa 52. La necessità di una maggiore fermezza nei confronti della "tirannia" dei soviet era sostenuta soprattutto dal preposito generale della Compagnia di Gesù, padre Ledóchowski, che, in una nota inviata a monsignor Pizzardo, affermò che la Santa Sede, pur manifestando il suo desiderio di pace, doveva mostrarsi «irremovibile» nella difesa del principio della libertà di coscienza 53. Il memorandum non influenzò direttamente i lavori della conferenza, ma costrinse il delegato sovietico Cicerin, che monsignor Pizzardo incontrò l'8 maggio 1922 a Santa Margherita Ligure, a confermare tramite un comunicato che, in conformità con la legge, lo

Stato sovietico riconosceva il diritto alla libertà religiosa 54. Il fallimento della Conferenza di Genova, come è noto, consentì il Ravvicinamento tra la Russia e la Germania (trattato di Rapallo) e condusse, nel novembre del 1922, all'avvio di relazioni diplomatiche tra i due paesi. Teatro dei negoziati tra la Santa Sede e il governo sovietico divenne così, a partire dal 1924, la capitale del Reich.

La Germania, in quanto "paese amico", sembrava il luogo ideale per un incontro tra i diplomatici delle due parti⁵⁵. Nel novembre del 1922, in occasione della sua nomina, il conte Brockdorff-Rantzau, ambasciatore tedesco a Mosca, si era dichiarato, «sebbene protestante», pronto a collaborare per agevolare tale riavvicinamento. Nell'inverno del 1923-24, ottenute nuove rassicurazioni, il Vaticano decise di affidare a monsignor Eugenio Pacelli, nunzio apostolico in Germania, il compito di testare la disponibilità delle autorità sovietiche proponendo loro di aprire dei negoziati a Berlino. Quando Pacelli ricevette il telegramma (13 maggio 1924) con cui il cardinale Gasparri lo informava che il santo padre gli aveva affidato una missione «delicata» e «importante», la situazione non era tuttavia favorevole come sei mesi prima 56. La posizione internazionale dell'Unione Sovietica si era notevolmente rinforzata in seguito al suo riconoscimento da parte dell'Inghilterra e dell'Italia (febbraio 1924): il governo russo «non intendeva più comprare» quello della Santa Sede attraverso delle concessioni, come aveva lasciato intendere in precedenza 57. Qualunque forma di «concordato con il papa» non sarebbe del resto apparsa «agli occhi delle masse operaie europee e americane come una crepa nel sistema delle nostre idee e dei nostri principi e un colpo infetto alla propaganda comunista»?⁵⁸ La nuova situazione era ben chiara a quel diplomatico sagace che era Eugenio Pacelli: «Se non m'inganno, il fatto che gli Stati sembrano ora fare a gara per stabilire relazioni con il governo russo rende la situazione più sfavorevole anche per i negoziati con la Santa Sede» 59. Il nunzio, a dire il vero, non aveva alcuna fretta di entrare in trattativa con i diplomatici sovietici a Berlino, per la maggior parte, stando alle sue informazioni, assassini e responsabili dei fatti di sangue della rivoluzione ungherese di Béla Kun 60. Alla Conferenza di Genova egli non aveva nascosto la sua perplessità riguardo alla «politica adottata dalla Santa Sede nei confronti dei Soviet russi», considerati «dei semplici criminali nei quali non si poteva avere alcun tipo di fiducia» 61. A Roma la percezione dei fatti era notevolmente diversa. In

conformità con la loro logica concordataria, Pio xi e il suo segretario di Stato erano convinti che non ci si dovesse lasciar sfuggire l'occasione per assicurare, su solide basi giuridiche, l'avvenire della religione cattolica in Unione Sovietica. Quando incaricarono il loro rappresentante a Berlino di avviare dei negoziati, tuttavia, Mosca non sembrava più interessata a un accordo bilaterale.

Aperte nel giugno del 1924, le trattative continuarono in qualche modo fino al dicembre del 1927. Gli interlocutori di Pacelli furono tre: Bratman-Brodowski, incaricato d'Affari sovietico a Berlino, Nicolaj Krestinskij, ambasciatore sovietico presso il governo tedesco, e Georgij Cicerin, commissario del popolo agli Affari esteri. Il primo compito di Pacelli fu convincere i sovietici ad aprire i negoziati con lui a Berlino anziché a Roma, dove avrebbero avuto il vantaggio di essere in diretto contatto «con le autorità vaticane» 62. Il progetto di decreto sullo «stato della religione cattolica» nella Russia sovietica, presentatogli il 4 febbraio 1925 dall'ambasciatore Krestinskij, gli apparve del tutto inaccettabile: gli sembrò «una nuova edizione, in molti punti peggiorata, delle vecchie leggi tiranniche d'oppressione alle quali era soggetta la Chiesa sotto il regime degli zar» 63. La risposta ufficiale del Vaticano, datata 7 settembre, sottolineava i numerosi punti discutibili del progetto: l'obbligo del benessere del governo sulla nomina dei vescovi e dei parroci; lo stretto controllo su tutte le comunicazioni della gerarchia con la Santa Sede; l'interdizione di tutte le congregazioni e, più in generale, di ogni attività missionaria della Chiesa; la mancanza di chiarezza riguardo a eventuali aiuti finanziari esterni e alla possibilità di insegnare la religione ai minori di diciotto anni 64. Queste questioni furono sollevate da Pacelli qualche giorno più tardi, durante i suoi due incontri con Cicerin. Il commissario del popolo agli Affari esteri gli fece osservare che sarebbe stato più facile discutere i diversi punti due anni prima, quando «l'Unione dei Soviet era riconosciuta soltanto dalla Germania e dagli Stati asiatici» 65. Nonostante la buona volontà mostrata da Cicerin, le autorità sovietiche non sembravano interessate a fornire un riscontro sollecito alla nota vaticana del 7 settembre. La risposta del governo, comunicata finalmente a Pacelli da Bratman-Brodowski l'11 settembre, manteneva in ogni caso inalterate tutte le restrizioni precedenti: diritto di destituzione dei vescovi e dei parroci, interdizione delle congregazioni religiose, proibizione del rito orientale ecc. Il Cremlino, evidentemente, rifiutava di giocare la carta della

libertà religiosa sull'esempio della legge francese di separazione, come aveva suggerito qualche mese prima Pacelli a Cicerin 66. Il Vaticano impiegò a sua volta un certo tempo per reagire alle nuove proposte sovietiche. Nell'ottobre del 1927 il nunzio fu autorizzato a esporre verbalmente le sue osservazioni all'ambasciatore Krestinskij 67, ma per la Santa Sede non era più tempo di negoziati, almeno fino a quando non si fossero interrotte le «ingiuste persecuzioni contro innocenti sacerdoti e religiosi» 68. Negli anni seguenti, tutte le voci su una ripresa dei negoziati con Mosca sarebbero state seccamente smentite dal Vaticano 69. Eugenio Pacelli non aveva mai creduto nella possibilità di un accordo con «l'abominevole regime bolscevico» 70. Il suo ritorno a Roma come cardinale segretario di Stato sarebbe coinciso con un inasprimento dell'atteggiamento del papato nei confronti del comunismo.

La sfida dell'internazionalismo

Il governo sovietico aveva concepito subito la sua azione in prospettiva universale: è in relazione con questo progetto rivoluzionario mondiale che, all'indomani della guerra, si affermò l'internazionalismo proletario. Per esportare la rivoluzione negli altri paesi, Lenin e i leader bolscevichi decisero di ricorrere a uno strumento commisurato all'obiettivo: fu così creata la Terza Internazionale o Comintern 71. Le ventuno condizioni per aderire alla nuova organizzazione furono stabilite durante il suo secondo congresso, che si svolse a Mosca nel luglio del 1920: la Terza Internazionale doveva portare, in tutti i paesi, alla scissione del movimento operaio e condurre, come in Francia e in Italia, alla nascita di potenti partiti comunisti. Dopo la fine della guerra, tuttavia, l'internazionalismo proletario non era l'unica forza che mirava a superare le rivalità nazionali e a ristabilire una sorta di fratellanza europea trascendente le frontiere. La frammassoneria, profondamente divisa durante il conflitto, si prefiggeva il medesimo obiettivo. Un importante congresso tenuto a Ginevra nell'ottobre del 1921 pose le basi di una nuova organizzazione, l'Associazione massonica internazionale (AMI), la cui sede fu fissata proprio dove si era appena stabilita la Società delle Nazioni 72. Il desiderio di combattere il bolscevismo sul suo stesso terreno, quello dell'internazionalismo, si affermò subito negli

ambienti cattolici: nel febbraio del 1917, alcuni uomini politici e parlamentari cattolici provenienti da Svizzera, Germania, Austria, Ungheria e Polonia organizzarono una prima conferenza internazionale a Zurigo per promuovere la cooperazione dei cattolici nell'Europa del dopoguerra e «combattere la frammassoneria e il socialismo» 73. Questo primo tentativo di costituire un'Internazionale cattolica di ispirazione essenzialmente tedesca non sarebbe tuttavia sopravvissuto alla guerra 74. Il progetto più ambizioso elaborato nel 1919 dal professore cattolico olandese Alphonse Steger ebbe maggior successo. L'idea di Steger consisteva essenzialmente nel radunare tutte le organizzazioni cattoliche in una sorta di lega universale con sede a Roma. Non era forse giunto il momento di organizzarsi a livello internazionale «per opporsi ai nemici di Dio e della Chiesa»? scriveva a Benedetto xv il cardinale van Rossum in difesa del progetto 75. Le modalità concrete dell'attuazione della nuova istituzione furono discusse in una riunione tenuta a Parigi nel febbraio del 1921. Il delegato francese (il canonico Beaupin) e il francofono barone friburghese Georges de Montenach, ritenendo prematura l'organizzazione di un'Internazionale cattolica che prevedesse anche il coinvolgimento della Germania, proposero, più cautamente, di cominciare con la «creazione di un Ufficio centrale» di informazione che mantenesse inalterata l'autonomia esecutiva «dei lavoratori e delle organizzazioni che vi avessero aderito» 76.

Un primo organismo di informazione e di coordinamento, che prese il nome di Ufficio centrale delle organizzazioni cattoliche, fu inaugurato a Roma nell'ottobre del 1922. Nonostante l'avvio promettente, il suo impatto sulla cooperazione internazionale dei cattolici fu piuttosto limitato. Furono i cattolici d'oltremania a riprendere l'iniziativa: nel 1924, sotto la guida del cardinale arcivescovo di Westminster Francis Bourne, fu costituito a Londra il Catholic Council for International Relations. Dopo aver tentato invano di mediare per un riavvicinamento tra la Santa Sede e la Società delle Nazioni, i fondatori del movimento inglese, incoraggiati dal loro energico segretario generale, il giovane John Epstein (convertitosi al cattolicesimo), si adoperarono per fondare la collaborazione tra le forze cattoliche su nuove e più ambiziose basi. Nell'agosto del 1925 fu organizzata a Oxford un'importante conferenza internazionale di cattolici. I delegati dei venticinque paesi rappresentati decisero di creare

una confederazione internazionale cattolica che riprendeva nella sostanza il progetto inglese 77. Tuttavia la nuova *Confederation Internationalis Catholica*, i cui statuti furono inviati a Roma per l'approvazione, non fu mai realizzata. «Creare in qualunque luogo un organismo centrale internazionale, che abbia la pretesa di raggruppare tutti gli organismi nazionali ed internazionali, di agire su loro, di piegare la loro azione ad un determinato scopo, di dare loro un orientamento e una motivazione, appare ora difficile e rischioso. Soltanto i dirigenti naturali dell'Azione Cattolica, il Papa ed i Vescovi, hanno mandato per farlo», si legge in un memoriale inviato nel dicembre del 1925 al cardinale Bourne dal segretario della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari Giuseppe Pizzardo 78. Le reticenze della Santa Sede, poco propensa alla creazione, al di fuori del Vaticano, di un organismo centrale di cooperazione sul modello del Comintern, non impedirono la realizzazione di nuove iniziative, promosse questa volta dalla Svizzera e finalizzate al conseguimento del medesimo scopo.

Fondata a Parigi nel novembre del 1920 da un ristretto gruppo di cattolici francofoni, l'*Union catholique d'études internationales* (ucEi) aveva appoggiato il progetto inglese. Il suo presidente, il conte friburghese Gonzague de Reynold, membro dal 1922 della Commissione di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni, era personalmente convinto della necessità che i cattolici si impegnassero in un'azione comune contro il bolscevismo. La conversione all'internazionalismo di questo intellettuale conservatore, vicino agli ambienti dell'*Action française* e alla destra cattolica europea più reazionaria, risale, secondo il suo biografo, al novembre del 1918, quando uno sciopero generale aveva minacciato di rovesciare le istituzioni della Confederazione elvetica 79.

Il fallimento di Oxford, che Reynold nelle sue memorie attribuisce a un difetto organizzativo tipicamente inglese, non lo aveva scoraggiato 80. Nel novembre del 1926 fece pervenire due memorandum alla Santa Sede tramite il vescovo di Friburgo monsignor Marius Besson, anch'egli convinto sostenitore della necessità di una cooperazione internazionale tra i cattolici: il primo documento proponeva la creazione di un centro cattolico di riunione e di informazione presso la Società delle Nazioni a Ginevra, il secondo la fondazione di un istituto cattolico di studi internazionali. I due progetti erano considerati complementari: «Il primo è necessario al buon funzionamento del secondo. Fondando l'Unione su

queste due basi, noi conferiamo ad essa la migliore garanzia di futuro e di lavoro efficace per la difesa degli interessi cattolici e l'instaurazione del regno di Cristo nel mondo» 81. La Santa Sede, di fronte a un'iniziativa di cui evidentemente non percepiva chiaramente l'utilità, si limitò a una risposta piuttosto evasiva 82. Certi dell'appoggio del vescovo di Friburgo, i dirigenti dell'Union (Reynold, il canonico Eugène Beaupin e il friburghense Jean-Daniel de Montenach) decisero tuttavia di andare avanti con o senza il consenso di Roma: nell'aprile del 1927 organizzarono a Friburgo un incontro tra i rappresentanti di sette organizzazioni internazionali cattoliche per dar vita a un organismo nuovo e singolare, la Conferenza dei presidenti, che tentò, con discrezione ma senza reale efficacia, di coordinare l'attività internazionale dei cattolici fino alla vigilia della guerra 83. Pur non essendo stata consultata, la Santa Sede finì col riconoscere «l'eccellente spirito» che animava i promotori dell'iniziativa 84. Si era tuttavia ancora lontani dalla Contro-Internazionale che alcuni auspicavano per contrastare la propaganda e gli intrighi del Comintern. Nel 1929 l'onnipotente presidente del Pontificio istituto orientale, monsignor d'Herbigny, ricevette la visita di un protestante tedesco, recatosi a Roma per mettere in guardia il Vaticano contro il rischio di un'eventuale diffusione della propaganda comunista tra gli intellettuali: il pericolo maggiore, a suo avviso, non nasceva dall'affermarsi del comunismo tra le masse popolari, «che restano alla fine piuttosto indifferenti», ma dalla sua penetrazione «negli ambienti intellettuali, tra gli studenti e i professori universitari». Il suo "capo", l'ex cancelliere tedesco Wilhelm Cuno, lo aveva incaricato di avviare una campagna informativa su questo problema, ed egli intendeva raggiungere anche il clero cattolico: «mi sembra che sia questo lo scopo della sua visita e soprattutto della sua venuta a Roma», scriveva il gesuita francese nel suo rapporto alla Segreteria di Stato 85.

Alla fine degli anni venti la necessità di un'azione internazionale contro il comunismo si fece più pressante. Nel giugno del 1924 era nata a Parigi l'Entente internationale contre la inème Internationale, fondata e guidata dall'avvocato e uomo politico ginevrino Théodore Aubert. Stabilita a Ginevra, dove poteva contare sul sostegno delle élite della città e della stampa locale, la Ligue Aubert era riuscita a creare un'importante rete di corrispondenti e di sezioni, in Svizzera e all'estero, finalizzata a raccogliere informazioni sulla politica dell'Unione

Sovietica e a contrastare, attraverso un'azione di lobbying discreta ma efficace presso i centri del potere politico ed economico, ogni tentativo di riavvicinamento ad essa 86. Furono avvicinati anche il Vaticano e gli ambienti cattolici, soprattutto in Germania. Fino alla sua scomparsa, nel gennaio del 1926, il cardinal Mercier mostrò una certa simpatia per il movimento. Théodore Aubert era un intimo amico di Gonzague de Reynold, presidente dell'Union catholique d'études internationales 87. Nell'aprile del 1928 la nunziatura di Berna trasmise una nota dell'Entente, intitolata *Considérations actuelles contre le bolchevisme* 88 e indirizzata a tutti i governi. Altri documenti sul ruolo del bolscevismo nelle vicende internazionali furono inviati direttamente a Roma negli anni successivi. «Non si può sfuggire a questo conflitto; occorre dunque affrontarlo e adottare le opportune misure», scriveva Aubert al cardinale Pacelli nel gennaio del 1931 8s>. Nonostante le proposte, non si instaurò alcuna collaborazione con la Ligue Aubert, in quanto la Santa Sede non voleva in alcun modo mostrare di «essere legata» a un'organizzazione politicizzata che, nella sua lotta contro il bolscevismo, non teneva «sufficientemente conto del fattore religioso» 9°: proprio per supplire a questa mancanza, nell'autunno del 1928 era stato istituito un Comitato di collegamento con le Chiese, che non riuscì però a conquistare alla sua causa molti cattolici. Nel 1933 fu creata al suo interno la Commissione internazionale pro Deo, finalizzata a «riunire periodicamente diverse personalità delle tre grandi confessioni cristiane particolarmente coinvolte nella lotta contro i senza Dio, affinché possano confrontare le loro esperienze, coordinare per quanto possibile i loro sforzi e studiare insieme le nuove possibilità d'azione» 91. Il risultato di questa mobilitazione di forze spirituali fu piuttosto modesto. Pressato da più parti perché organizzasse a livello internazionale «la difesa della civiltà, della religione e della pace», il Vaticano di Pio xi avrebbe finito col dare il suo contributo alla lotta contro il comunismo ateo 92.

2.

Il miraggio russo

Il crollo del potere zarista aveva risvegliato il vecchio sogno di un ritorno della Russia scismatica in seno alla Chiesa romana: la politica orientale della Santa Sede, sotto i pontificati di Benedetto xv e di Pio xi, non avrà altro obiettivo che creare le condizioni per tale ritorno. In un rapporto redatto alla fine del suo mandato a Varsavia monsignor Achille Ratti (futuro Pio xi), ricordando l'impegno del papato «per la conversione della Russia, ossia per la rievangelizzazione della Russia e per l'unione delle Chiese nella Russia stessa», parlava «di un'impresa in tutto degna della gloria di Dio e del gran cuore dell'Augusto Pontefice», e affermava che dall'«averla anche solo tentata avrebbe altissimo onore e merito come altissima esaltazione ne avrebbe la Santa Sede» Senza trascurare le conversioni individuali, l'obiettivo dichiarato di tale politica si rifaceva alla strategia unionista adottata da Leone xiii alla fine del xix secolo, che mirava al ritorno di tutta la Chiesa ortodossa alla comunione con Roma. Questo tentativo di riawicinamento con l'ortodossia all'indomani della rivoluzione d'Ottobre, in Russia, ma anche in Occidente (dove, a partire dal 1922, si stabilì un'importante comunità di emigrati), era parte di un più vasto processo di riawicinamento tra le Chiese cristiane che avrebbe trovato il suo coronamento nelle grandi conferenze ecumeniche di Stoccolma (1925) e di Losanna (1927). I rapporti quanto meno tesi tra la Chiesa cattolica e il movimento ecumenico nascente costituiscono la base della politica russa della Santa Sede negli anni venti, che avrà tra i suoi principali meriti quello di aver favorito un'ampia apertura del mondo cattolico nei confronti dell'ortodossia e dei suoi valori.

Roma e l'Oriente

Fin dalla sua elezione Leone xiii aveva manifestato un interesse tutto particolare per l'Oriente cristiano. Nell'enciclica *Grande munus christianipropugnandi* (30 settembre 1880), che estendeva alla Chiesa universale il culto dei santi Cirillo e Metodio, il pontefice ricordava la sollecitudine della sede apostolica nei confronti dei popoli slavi e manifestava il suo desiderio di unione e di concordia con le Chiese orientali. Oggetto della sua attenzione erano soprattutto le Chiese uniate, Chiese cattoliche orientali unite a Roma nei secoli xvii e xviii. Per queste Chiese l'Ottocento era stato il secolo dell'emancipazione dalla tutela dei patriarchi ortodossi, ma anche quello del rafforzamento dell'influenza della Santa Sede e del progresso della latinizzazione. All'indomani del Congresso eucaristico di Gerusalemme (1893), che aveva visto contrapposti i sostenitori e gli oppositori della latinizzazione, Leone xiii aveva tracciato i contorni di un grande disegno unionista, insistendo allo stesso tempo sulla necessaria autonomia delle Chiese orientali (enciclica *Praeclara gratulationis*, 20 giugno 1894) e sulla dignità delle loro tradizioni liturgiche (costituzione apostolica *Orientalium dignitas*, 30 novembre 1894). L'attuazione di tale disegno presupponeva inevitabilmente una maggiore conoscenza reciproca tra l'Oriente e l'Occidente. Ciò portò, durante il pontificato di papa Pecci, alla creazione di seminari orientali (il Cairo, Costantinopoli, Mossul, Gerusalemme) e di collegi pontifici a Roma (Collegio armeno, Collegio maronita, Collegio greco Sant'Atanasio), nonché alla nascita di nuove riviste (la "*Revue de l'Orient chrétien*", gli "*Échos d'Orient*", "*Il Bessarione*", "*Oriens christianus*"). La politica orientale di Leone xiii tuttavia non fu compresa da tutti: da un lato suscitò le reticenze dei latini, dall'altro si scontrò con l'evidente ostilità degli ortodossi. Nel 1896 il pontefice ritenne opportuno riaffermare solennemente il primato romano nell'enciclica *Satis cognitum* (29 giugno), per poi dichiarare, con l'enciclica *Quodapostolicae curae* (18 settembre 1896), «assolutamente vane e totalmente nulle» le ordinazioni anglicane. Negli ultimi anni di pontificato la condanna dell'americanismo (1899) confermò l'idea di un progressivo irrigidimento delle sue posizioni. Il suo successore non sembrava altrettanto interessato alle questioni orientali: «sotto il pontificato di Pio x - lamentava padre Cyrille Korolevskij, uno dei pionieri del movimento ecumenico —, tutta

l'azione di Leone xiii fu abbandonata» 2. La Commissione pontificia per l'unificazione delle Chiese dissidenti, istituita nel 1895, cessò di fatto le sue attività ancor prima di essere ufficialmente sciolta. Nel novembre del 1910 i monaci basiliani dell'abbazia di Grottaferrata (nei pressi di Roma), che avevano fondato il nuovo periodico "Roma e l'Oriente" per sostenere la causa dell'unione delle Chiese, furono bruscamente richiamati all'ordine per aver osato pubblicare un articolo in francese del principe Max de Saxe, docente dell'Università di Friburgo, che affermava che la Chiesa romana, se veramente aspirava all'unione con la Chiesa greca, doveva fare ammenda e riconoscere gli «errori e deviazioni» commessi dopo lo scisma del 1054 3. «Questo scritto brulica di così tanti e così gravi errori teologici, e anche storici, che sarebbe stato difficile accumularne di più in un numero inferiore di pagine», scrisse Pio x in un breve agli arcivescovi d'Oriente nel dicembre del 1910. L'elezione di Giuseppe Sarto sortì l'effetto di una doccia fredda nelle relazioni tra Roma e Mosca. E agli anni del pontificato di Pio x, nota lo storico russo Victor P. Gajduk, che occorre far risalire la definizione della Russia come *gubernium diabolicum* (regno del diavolo), testimonianza di una riacutizzazione dell'intolleranza pontificia «nei confronti dell'ortodossia in generale e della Chiesa ortodossa russa in particolare» 4.

Paradossalmente, lo scoppio della Prima guerra mondiale sembrò offrire nuove opportunità al riavvicinamento tra cattolicesimo e ortodossia. Non era forse necessario avviare «una campagna congiunta contro il protestantesimo guerrafondaio, imperialistico e anticristiano»? Questa, almeno, era la tesi esposta dal preposito generale della Compagnia di Gesù Włodzimierz Ledóchowski, nell'ottobre del 1916, a un inviato del governo russo, venuto in Italia per presentare al Vaticano un progetto di alleanza. Secondo il gesuita polacco, appena posto alla guida del suo ordine, le dispute teologiche tra le due Chiese (la questione del Filioque, la questione del primato) appartenevano al passato. Gli interessi della Chiesa cattolica e la salvaguardia della sua unità in Europa le imponevano di «avvicinarsi ai paesi dell'Intesa (Francia, Russia), e papa Benedetto xv, ex collaboratore del cardinale Rampolla, gli sembrava perfettamente in grado di attuare tale disegno 5. Se il memoriale trasmesso successivamente al governo russo appariva nettamente indietro rispetto alla posizione del gesuita, restava il fatto che il nuovo pontificato offriva le migliori garanzie per una ripresa della

politica orientale di Leone xiii, In questo contesto si inquadrano due importanti iniziative di Benedetto xv: la fondazione della Congregazione per la Chiesa orientale (1° maggio 1917) e la creazione del Pontificio istituto orientale (15 ottobre 1917). L'istituzione della nuova congregazione era particolarmente significativa in quanto mirava a sottrarre la competenza sulle questioni del rito orientale alla Congregazione de propaganda fide (cui Pio ix l'aveva affidata nel 1862), per conferirla a una congregazione autonoma presieduta dallo stesso pontefice (a differenza degli altri dicasteri della Curia, alla cui guida era posto un prefetto). Le competenze del nuovo organismo si estendevano a tutti i fedeli della Chiesa orientale, «che si trattasse della Chiesa cattolica o della Chiesa ortodossa, o, ancora, delle altre Chiese cristiane di rito non latino» 6. La seconda iniziativa aveva un'origine più complessa: l'idea di creare un «centro studi a Roma» «con una biblioteca in cui sarebbero raccolti tutti i documenti storici, liturgici e teologici necessari a quanti volessero dedicarsi, attraverso l'insegnamento o la propaganda a questo apostolato» verso l'Oriente, figurava già tra le proposte presentate a Leone xiii nel 1894 dal cardinale Benoît-Marie Langénieux, arcivescovo di Reims e legato pontificio al Congresso eucaristico di Gerusalemme 7. Accantonata durante il pontificato di Pio x, l'idea riemerse all'inizio del pontificato di Benedetto XV, cui furono presentati diversi progetti (tra cui quello dell'assunzionista monsignor Louis Petit, arcivescovo di Atene) 8. Concepito come un'università ecclesiastica per le scienze orientali, il nuovo istituto era destinato soprattutto ai sacerdoti orientali di rito latino «che volessero svolgere il loro sacro ministero presso gli Orientali» («qui apud Orientales sacrum ministerium obire voluerint»). Se, tra gli studenti, non si escludevano i sacerdoti o i religiosi orientali «sia uniati sia ortodossi» («tum unitis tum orthodoxis»), la loro presenza non era tuttavia ritenuta prioritaria 9. La finalità essenzialmente apostolica dell'istituto era dichiarata esplicitamente: più che degli specialisti o degli eruditi, si volevano formare innanzitutto dei missionari che conoscessero le lingue e le tradizioni dell'Oriente cristiano. Senza modificarne l'orientamento di fondo, Pio xi, dopo aver in un primo momento pensato di chiuderlo, conferì all'istituto un carattere più elitario. «Il Suo Augustissimo intento primario per l'Istituto — scriveva Michel d'Herbigny a monsignor Pacelli nel marzo del 1924 -, anche prima della formazione di missionari, è quello, spesso significatomi, di

preparare competenze scientifiche sulle cose religiose non soltanto della Russia ma delle diverse parti dell'Oriente» 10. L'arrivo alla guida dell'istituzione del gesuita francese, che prese il posto del benedettino Ildefonso Schuster, aveva tutta l'aria di una "svolta" strategica, la cui portata si comprende pienamente soltanto se si tiene conto di quella che era stata fino ad allora la politica orientale della Santa Sede.

Nei primi mesi che seguirono alla caduta dello zarismo in Russia, un uomo giocava in Vaticano un ruolo fondamentale: si trattava di monsignor Andrzej Szeptyckyj, metropolita della Chiesa greco-cattolica dell'Ucraina occidentale 11. L'Unione di Brest (1595), come è noto, aveva riunito al papa numerose diocesi dell'antica metropoli ortodossa di Kiev. Le Chiese "unite" a Roma avevano potuto conservare le loro tradizioni liturgiche (rito bizantino), in attesa di una latinizzazione percepita come inevitabile. Alla fine del xvm secolo, l'annessione della Galizia all'impero asburgico aveva ulteriormente rafforzato l'influenza del cattolicesimo latino nella regione a scapito dell'uniatismo. L'ascesa del movimento nazionalista nel xix secolo contribuì tuttavia a ridare vigore alla Chiesa cattolica di rito orientale, sino a fare di essa «il simbolo dell'identità» ucraino-galiziana. Fu per patriottismo che il giovane aristocratico cattolico romano Andrzej Szeptyckyj decise, con grande disappunto della sua famiglia, di entrare a far parte della Chiesa rutena. Nominato presto vescovo, divenuto poi arcivescovo greco-cattolico di Lviv, Szeptyckyj aveva ricevuto da Pio x poteri assai ampi in vista della "missione in Russia". Forte dell'autorità conferitagli, fin dall'inizio della guerra aveva cercato di gettare le fondamenta di una Chiesa russa unita a Roma. Espressione della tendenza unionista fu la rivista "Slovo Istiny" ("Parola di verità"), pubblicata a San Pietroburgo, a partire dal 1913, da un gruppo di cattolici desiderosi di sostenere la causa dell'unione della Russia con la Chiesa universale, nello spirito di Vladimir Soloviev 12. In una lettera inviata a Benedetto xv nel marzo del 1917 da Iaroslav, dove era stato confinato dal governo zarista, il metropolita aveva salutato la caduta dell'«antico regime persecutorio»:

Benedictas Deus Israel, quia visitavit plebem suam! L'antico regime, appoggio sempre persecutorio e sostegno dello scisma affondò, come fulminato dalla mano dell'Onnipotente, cambiamento provvidenziale, miracoloso, mutatis dexterarum Altissimi - una parola di Dio nella storia di questo basso mondo. La libertà di tutte le religioni e ogni proselitismo promessa dal governo sembra garantita per molti anni. La "porta è

spalancata", si tratta di ricondurre all'ovile della Chiesa cattolica il più gran numero possibile di anime, forse tutta la Chiesa - cosa che, del resto, non sembra possibile senza l'intervento di Dio - umanamente parlando. Poiché oggi dobbiamo cominciare questo lavoro, almeno la preparazione al lavoro apostolico che ci attende, mi permetto innanzitutto di presentare a vostra Santità una relazione sulla situazione attuale della Chiesa Unita in Russia 13.

Liberato per decreto del governo provvisorio, Szeptyckyj era rientrato subito a San Pietroburgo per organizzare il gruppo ortodosso cattolico e conferire a monsignor Leonid Fëdorov la carica di esarca con potere giurisdizionale su tutta la Russia, ad eccezione dell'Ucraina e della Bielorussia. «Ut omnes catholici fiant, non ut fiant latini»: era «questo il piano di lavoro per la conversione dell'Oriente slavo» esposto in un rapporto inviato al santo padre il 18 agosto 1917 dal metropolita, che, tra l'altro, sottolineava l'importanza del ruolo svolto dai grandi ordini religiosi occidentali (Benedettini, Gesuiti, Domenicani ecc.) nel rafforzamento dei legami delle Chiese cattoliche orientali con Roma. «Roma ricordava il prelato - non ha nelle diocesi d'Oriente servitori fedeli e vigili, che siano per la loro organizzazione universale in contatto immediato con il centro della cristianità» 14. La restaurazione di un monachesimo autenticamente orientale era il fondamento del suo grande progetto unionista 15. Se riscuoteva il favore della Segreteria di Stato, la strategia cattolica orientale di Szeptyckyj si scontrava, però, con l'ostilità dichiarata della "sezione" polacca della Curia.

Uno dei principali oppositori della sua linea politica era infatti un influente prelato polacco di origine lituana, monsignor Casimir Skirmunt, consultore di diverse congregazioni vaticane. Sostenitore, durante la guerra, della causa degli imperi centrali, nel luglio del 1917 aveva inviato a Roma, da Einsiedeln (in Svizzera) dove allora risiedeva, un rapporto allarmistico sulla situazione della Chiesa in Russia 16: dire che Skirmunt non condivideva le speranze unioniste diffuse in Vaticano dopo la caduta dello zarismo sarebbe un eufemismo. Egli sottolineava giustamente il carattere «veramente provvisorio» di un governo «che diviene sempre più rivoluzionario, e di cui l'avvenire è assolutamente incerto». In queste circostanze, la strategia migliore per la Santa Sede non consisteva, secondo il prelato, nel cercare di trarre profitto da un regime apparentemente liberale che, presto, avrebbe potuto rivelarsi illusorio, ma nel cercare di ottenere dall'attuale governo

«il maggior numero possibile di concessioni per la Chiesa». Ma, soprattutto, Skirmunt non nascondeva la sua profonda diffidenza nei confronti dell'orientalismo di monsignor Szeptyckyj, descritto come una sorta di nazionalismo ucraino. A suo avviso, prima di cercare una soluzione definitiva al problema dei riti, bisognava raccogliere il maggior numero possibile di conversioni al cattolicesimo «senza distinzione alcuna di rito». I rapporti inviati al papa dal nuovo arcivescovo latino di Mohilev monsignor Eduard von der Ropp, un barone di origine baltica, presentavano un quadro ancora più realistico della situazione in cui versava la Chiesa dopo l'ascesa al potere dei bolscevichi. «I disordini in Russia ci hanno dato una cosa inestimabile: la libertà di culto e anche la libertà di propaganda. Sembra che non si possa desiderare di più e tuttavia la situazione è deplorabile», dichiarava il nuovo nunzio apostolico a Varsavia in una lettera inviata a monsignor Ratti nel giugno del 1918 17. Per far fronte a questa situazione caotica, affermava il prelato, la Chiesa cattolica doveva prepararsi a «inviare in Russia dei Missionari, sia di rito latino, sia, soprattutto, di rito orientale». Considerato «una trappola romana», l'uniatismo non sembrava la soluzione migliore per la Russia: occorreva mantenere la possibilità di coesistenza dei due riti, soggetti, però, a un'unica autorità e con un clero "bi-rituale". «Impedire il passaggio dei russi al rito latino significherebbe ostacolare le conversioni delle classi superiori, non ammettere se non il rito latino è impossibile a causa del popolo» 18. Tuttavia né la strategia orientale di monsignor Szeptyckyj, né la strategia latina di monsignor Skirmunt, né, infine, la politica "bi-ritualista" di monsignor von der Ropp sembravano più attuali. L'ascesa al soglio pontificio dell'ex nunzio in Polonia monsignor Achille Ratti «condusse la Santa Sede ad affrontare in modo diverso il problema della presenza della Chiesa cattolica in quello stato rivoluzionario e radicalmente secolarizzato» che era l'Unione delle repubbliche sovietiche 19. Era giunto il momento di padre d'Herbigny.

La Russia e la Chiesa universale

Padre Michel d'Herbigny rappresenta una delle figure più enigmatiche della storia religiosa del xx secolo. Nato a Lille l'8 maggio del 1880 in una famiglia piuttosto numerosa (contava sette figli),

condusse gli studi presso i Gesuiti, per poi entrare come novizio nella Compagnia di Gesù nell'ottobre del 1897. Tre anni dopo ricevette l'ordinazione sacerdotale a Enghien (Belgio). Mostrò presto per la Russia un notevole interesse, che si concretizzò, nel 1911, nella pubblicazione di un libro di successo su Vladimir Soloviev, il "Newman russo", come un po' impropriamente lo chiamava 20. È lecito pensare che, nell'autunno del 1921, la docenza in filosofia presso l'Università Gregoriana gli sia stata conferita anche per questa sua competenza. Dimostrando che la separazione della Chiesa russa dalla Chiesa di Roma era dovuta a circostanze storiche contingenti, e che era in realtà una separazione di fatto, e non di diritto, l'autore di *La Russie et l'Église universelle*, edita a Parigi nel 1889 e ripubblicata poi nel 1922, aveva aperto la strada alla speranza di una riconciliazione. «Dateci dei preti come voi!»: è a queste parole rivolte nel 1888 da Soloviev a un curato parigino che padre d'Herbigny si riferiva quando, in un articolo pubblicato sulla rivista "Études" nell'aprile del 1920, chiedeva che si lavorasse «alla formazione di un clero cattolico per la Russia». «Se la Chiesa si applica ovunque per formare un clero indigeno, quale vantaggio ne ricaverebbero i popoli d'Europa! Assicurare ai russi sacerdoti cattolici, del loro rito e della loro stessa razza, ecco il grande mezzo educativo nazionale: nessun intrigo politico può nascondervisi. L'interesse delle anime e quello della nazione, lungi dal combattersi, si conciliano: progrediscono uno con l'altro» 21. Come riuscì il gesuita a conquistare la fiducia del nuovo pontefice? I biografi del religioso francese non danno in effetti una risposta convincente a questo importante interrogativo 22. Sicuramente, la protezione del cardinale Gasparri non fu estranea al suo rapido avanzamento di carriera nella gerarchia vaticana dopo l'elezione di Pio xi: nominato direttore del Pontificio istituto orientale nell'ottobre del 1922, divenne, nel settembre del 1924, consultore della Congregazione per la Chiesa orientale e, poi, consultore particolare della nuova Commissione pontificia pro Russia istituita nel 1925. Questi diversi incarichi lo porteranno, tra l'ottobre del 1925 e il settembre del 1926, a compiere tre viaggi in Russia. Come si è visto nel CAP. 1, una delle principali "porte d'accesso" al paese dei soviet era la Germania. Dopo la fine della guerra, Berlino era diventata «la vera capitale dell'emigrazione» russa in Occidente 23: da qui la necessità impellente, condivisa peraltro da Roma, di organizzare un'attività pastorale tra le popolazioni russe emigrate, per evitare di

«essere preceduti» dai protestanti, come scrisse d'Herbigny a Pacelli nel gennaio del 1924 24. Fu in occasione del suo primo viaggio a Berlino, nel maggio del 1923, che il gesuita incontrò per la prima volta il rappresentante della Santa Sede in Germania. Poco tempo dopo, d'Herbigny si offrì di mediare a Parigi per agevolare il suo avanzamento di carriera 25. L'azione pastorale tra i russi, stando alla lettera del gesuita, tardò ad avviarsi e, soprattutto, a produrre gli effetti sperati in termini di conversioni al cattolicesimo, ad eccezione di quella dell'archimandrita Serge Dabitch, che sarà per sei anni cappellano presso l'ambasciata russa in Grecia e, poi, rettore delle Chiese russe in Austria, in Ungheria e in Germania 26. Un rapporto del marzo del 1924, inviato alla nunziatura di Berlino dall'assistente ecclesiastico della comunità degli emigrati russi, confermava questa sensazione di fallimento: secondo il documento, infatti, la maggior parte degli ortodossi credenti e praticanti nutriva un forte risentimento nei confronti della Chiesa cattolica. «Ogni prete cattolico, che si avvicina a loro è subito sospettato di voler acchiappare le loro anime e se questo prete vuole fare ad essi un po' di carità è chiamato "il compratore delle anime"» 27. Nel 1925, dopo non poche esitazioni, il cardinale Bertram, vescovo di Breslau, nominò finalmente un nuovo responsabile della missione russa a Berlino: Ludwig Berg, un ex cappellano dello stato maggiore dell'armata tedesca che aveva partecipato alla campagna di Russia nel 1915 e che, due anni più tardi, avrebbe rassegnato le sue dimissioni, ufficialmente per motivi di salute 28.

Il centro gravitazionale della diaspora russa non tardò a spostarsi più a ovest, verso la Francia: nel 1925 Parigi aveva sostituito Berlino come «centro dinamico dell'emigrazione russa» 29. I cattolici francesi si mobilitarono subito per offrire il loro aiuto ai rifugiati: in diverse città francesi, come Parigi, Lione e Nizza, sorsero comitati cattolici di soccorso di cui facevano parte religiosi e laici 30. Stando alla relazione inviata da monsignor Guébriant alla nunziatura nel novembre del 1921, questa carità non era però del tutto disinteressata: «in molti spiriti retti e sinceri si legge nel documento — nascerà o si consoliderà l'idea che la Chiesa cattolica è una forza benefica alla quale potrebbe essere opportuno allearsi per il futuro. Questa "alleanza" non rappresenterebbe forse la via che conduce all'unità?» 31. Nel 1922 l'Union française d'aide aux Russes, un organismo di chiara ispirazione confessionale che operava a livello nazionale, sostituì le Amitiés franco-russes, nate due

anni prima e di matrice laica. L'Union française era presieduta da monsignor Emmanuel-Anatole Chaptal, il nuovo vescovo ausiliario di Parigi, cui il cardinale Dubois aveva affidato l'amministrazione diocesana degli stranieri. Di origine russo-giudaica da parte di madre, Chaptal, che parlava correntemente il russo, era un chiaro esempio di quella che viene comunemente definita una vocazione tardiva. Prima della rivoluzione era stato addetto all'ambasciata di Francia a San Pietroburgo; il bilancio del lavoro di quegli anni, esposto in un rapporto inviato alla nunziatura nell'ottobre del 1923, aveva un tono quasi trionfalistico:

Constatiamo ogni giorno che i Russi, diventati cattolici in un punto o nell'altro del nostro territorio, rappresentano un numero già rispettabile. Ma, cosa non meno importante, il "muro psicologico" di pregiudizi e prevenzioni tra ortodossi e cattolici, secondo la felice espressione di uno di loro, si assottiglia ogni giorno di più. Possiamo dunque esprimere la speranza che con tanta carità attenta e paziente la Francia cattolica conquisterà queste anime recalcitranti. Che gioia sarà per il Padre di tutti i fedeli, e quale gloria per Dio! Quale vantaggio inoltre per il futuro religioso della Russia. Ma allo stesso tempo quali vantaggi la Francia ne trarrà, il giorno in cui questi emigrati potranno rioccupare in Russia il posto che spetta loro di diritto secondo le loro capacità 32.

Sull'esempio dell'Union française, come si è visto, sorsero altre associazioni: a Lione don Paul Couturier si adoperò per aiutare i rifugiati; a Nizza monsignor Van Caloen, vescovo benedettino belga in pensione, che aveva fondato l'abbazia di Saint-André-lez-Bruges, creò un'Associazione per l'aiuto agli immigrati della regione delle Alpi Marittime; a Lovanio, nel 1921, sorse, su iniziativa del cardinal Mercier, l'Aide belge aux Russes, che intendeva offrire ai giovani studenti russi la possibilità di intraprendere o di proseguire gli studi universitari nel paese fiammingo; a Lille, nel 1923, fu fondato il seminario di Saint-Basile, retto dai Domenicani e destinato alla formazione dei sacerdoti di rito orientale: tra il 1923 e il 1932 l'istituto contava non meno di una trentina di postulanti, una quindicina dei quali russi, ma si ebbero soltanto quattro ordinazioni 33. In Francia la maggior parte degli immigrati russi rimase fedele alle sue radici religiose. In termini di conversioni, dunque, il guadagno per la Chiesa cattolica fu minimo, ma ciò non le evitò l'accusa di praticare una carità interessata e di fare del proselitismo. Nell'aprile del 1926 fu decretato lo scioglimento

dell'Union française d'aide aux Russes, anche se, di fronte alle accese proteste della comunità russa, le autorità diocesane di Parigi dovettero presto tornare sulle loro decisioni³⁴. All'interno della comunità cattolica i dissensi non erano da meno. Mentre alcuni erano preoccupati per gli "ostacoli" che Roma sembrava opporre alla loro azione (monsignor Szeptyckyj, padre Gillet), monsignor Chaptal parlava di «una sorta di [...] cospirazione contro l'intero piano organizzativo elaborato dalla Santa Sede per la creazione di una Chiesa russocattolica tra gli immigrati» ³⁵. Intanto la comunità degli emigrati ortodossi si dotava di nuovi mezzi d'espressione con la creazione dell'istituto di teologia Saint-Serge e la fondazione della rivista "Put'" ("La Via"), diretta dal filosofo Nikolaj Berdjaev³⁶. Alla fine degli anni venti la lotta per l'integrazione sarà coronata dalla fondazione della prima parrocchia ortodossa di lingua francese, presieduta da padre Lev Gillet, un monaco benedettino francese convertito all'ortodossia ³⁷.

Un'altra priorità per monsignor d'Herbigny e i suoi superiori romani era la riorganizzazione della Chiesa cattolica in Russia: occorreva ricostituire una gerarchia con la massima urgenza, nominando dei pastori alla guida delle diocesi. «I nostri sacerdoti e le nostre parrocchie sono come gli alveari che hanno perso la loro regina. Quand'è che la nostra vedovanza avrà fine?», scriveva ad esempio preoccupato l'assunzionista Pie Neveu nella primavera del 1925 ³⁸. Nel territorio delle repubbliche sovietiche non esistevano più vescovi cattolici; la Chiesa latina era stata completamente decapitata dal governo sovietico. L'ultimo pastore a lasciare la Russia era stato l'amministratore apostolico di Mohilev monsignor Johannes Cieplak, che, arrestato e condannato a morte per attività controrivoluzionaria, era stato poi liberato e esiliato nell'aprile del 1924. Il suo vicario generale, il polacco Budkiewicz, cui non fu data la stessa opportunità, fu invece giustiziato con l'accusa di aver sostenuto la politica antisovietica della Polonia. La loro colpa, in realtà, era l'opposizione alla politica di confisca dei beni ecclesiastici condotta dal governo. Questa spietata linea repressiva non comportò alcun cambiamento nella strategia adottata dal Vaticano nei confronti della Russia comunista. In privato, naturalmente, alcuni cardinali non nascondevano i loro dubbi sulla validità della posizione della Santa Sede, ma Pio xi e i suoi più stretti collaboratori (il cardinale Gasparri, monsignor Pizzardo) rimasero dell'idea che la sola via praticabile fosse la ricerca di un *modus vivendi*

con le autorità sovietiche. Come si è visto, subito dopo la liberazione e l'esilio di monsignor Cieplak, Pacelli, nunzio a Berlino, ricevette l'ordine di aprire i negoziati con i diplomatici russi di stanza nella capitale tedesca. L'urgenza dettata dalla situazione locale non permetteva di attendere il risultato delle trattative, il cui esito era, tutto sommato, assai incerto. Nel 1926 il pontefice ordinò di procedere «senza indugio» alla riorganizzazione religiosa della Russia «nella misura in cui le circostanze lo consentono». Per ridare vigore alla fede e alla pratica cristiana in terra sovietica senza compromettere il futuro, si decise, in un primo momento, di nominare degli amministratori apostolici con la carica di vescovi. Ma come procedere per raggiungere questo obiettivo? Bisognava cercare un accordo con il governo o, al contrario, agire con la massima segretezza? In un votum redatto nel febbraio del 1926 padre d'Herbigny suggerì di agire «con discrezione»: non si doveva ricorrere a un'ordinazione segreta o, al contrario, celebrata d'intesa con i soviet, ma occorreva «procedere» «senza rumore», durante una «normale funzione religiosa» e davanti ai comuni fedeli, e avvertire il governo sovietico soltanto a ordinazione avvenuta, indirettamente, attraverso l'ambasciata di Francia a Mosca. In tal modo, pensava il gesuita, si sarebbe creato «un importante precedente, dimostrando che la consacrazione dei vescovi cattolici in Russia è compiuta dalla Chiesa in piena autonomia, come accade per le diverse confessioni ortodosse, senza intervento alcuno da parte dello Stato» 39. Il religioso francese, che aveva effettuato un primo viaggio in Russia nell'autunno del 1925, riuscì a far condividere al papa il suo punto di vista: nel marzo del 1926 Pio xi lo nominò delegato pontificio in Russia con il titolo di vescovo di Ilion e gli conferì tutti i poteri necessari alla realizzazione della sua missione (motu proprio Plenitudine potestatis, 10 marzo 1926), che consisteva nel riorganizzare e ristrutturare la gerarchia nei territori della nuova Unione delle repubbliche socialiste sovietiche (decreto Quo aptius, 10 marzo 1926).

Il secondo viaggio in Russia di d'Herbigny si svolse dal 1° aprile al 15 maggio 1926. Il governo francese gli fornì un passaporto diplomatico perché, ufficialmente, si trattava di un'ispezione alle chiese e ai beni ecclesiastici nazionalizzati dai bolscevichi in base al decreto di separazione del 23 gennaio 1918. Dopo una sosta a Parigi dovette partire alla volta di Berlino, dove, lunedì 29 marzo, ricevette l'ordinazione episcopale dalle mani di monsignor Pacelli presso la

cappella della nunziatura. In un rapporto inviato alla Santa Sede il gesuita insisteva fortemente sul carattere pastorale della sua missione. In realtà d'Herbigny, lungi dal limitarsi a pregare e a confessare, tenne contatti ai più alti livelli, sia con gli ambasciatori dei paesi "amici" (Francia, Germania), sia con i rappresentanti del patriarcato, del partito e del governo. Il 21 aprile, nella chiesa di Saint-Louis-des-Français, consacrò vescovo padre Pie Neveu, cui il Vaticano conferì il giorno stesso la carica di amministratore apostolico di Mosca. Dopo un lungo viaggio all'interno del territorio sovietico, che lo condusse fino in Ucraina, poco prima di ripartire celebrò altre due consacrazioni episcopali nella stessa chiesa francese di Mosca: quella dell'amministratore apostolico di Odessa, monsignor Alexandre Frison, e quella dell'amministratore apostolico di Minsk, monsignor Boleslas Sloskans 4°. Prima di lasciare la Russia incontrò un alto responsabile del governo sovietico che tenne a ribadire che la nomina di un vescovo francese (non polacco) poteva essere accettata «perché i soviet non vogliono la persecuzione». Domenica 25 maggio 1926, dopo una settimana di viaggio con tappa a Berlino e a Zurigo (dove incontrò padre Ledóchowski, generale del suo ordine), d'Herbigny rientrò a Roma e fu ricevuto dal papa: l'incontro si protrasse per più di due ore.

Munito di permesso di soggiorno per un mese, ai primi di agosto ripartì da Roma per raggiungere Mosca via Berlino. Durante questo terzo e ultimo viaggio in Russia non nascose la sua dignità episcopale: il 13 agosto consacrò un nuovo vescovo; due giorni dopo, in occasione della festa dell'Assunzione, celebrò una messa pontificia nella chiesa di Saint-Louis-des-Français a Mosca, indossando tutti i simboli della dignità episcopale (paramenti viola, pastorale e mitra). Ma l'entusiasmo dei cattolici russi per la sua presenza durò poco: le autorità sovietiche, allertate, gli fecero capire che era diventato una "persona non gradita" e gli intimarono di lasciare il paese nel più breve tempo possibile. Dopo un nuovo ultimatum del governo, l'8 settembre del 1926 il delegato vaticano dovette lasciare il territorio sovietico; ebbe però il tempo di trasmettere i suoi poteri canonici a padre Pie Neveu, nuovo vescovo di Mosca. Poco dopo, un decreto del Consiglio dei commissari del popolo interdiceva «per l'avvenire l'ingresso in Unione Sovietica ai ministri del culto stranieri per fini religiosi o per dirigere comunità o organizzazioni religiose esistenti nell'URSS». Nell'ottobre dello stesso anno altri due gesuiti provenienti da Roma raggiunsero Odessa: padre Joseph Ledit, un

americano di origine francese, e l'austriaco padre Josef Schweigl. Il motivo ufficiale del loro viaggio era l'insegnamento della lingua francese a Leningrado, ma in realtà la loro missione aveva uno scopo ben preciso: aprire un seminario cattolico in Russia. Presto smascherati, furono espulsi dalla polizia sovietica 41.

Mentre in Russia l'azione di monsignor d'Herbigny sembrava giunta a una impasse, a Roma la posizione del gesuita continuava a rafforzarsi: nel 1925 fu nominato consultore speciale di una nuova commissione creata appositamente per lui all'interno della Congregazione per la Chiesa orientale, al fine, precisava una nota interna, «di rendere più rapidi l'esame e la trattazione degli affari e delle questioni riguardanti i Russi, sia di quelli che vivono nella loro patria, sia di quanti si trovano all'estero». La creazione della Commissione pro Russia suscitò subito le riserve della Congregazione concistoriale, che si vide privata della sua giurisdizione sulle diocesi latine della Russia. Nel febbraio del 1927, durante un'udienza con monsignor d'Herbigny, Pio XI estese le competenze della Commissione a tutte le questioni riguardanti la Russia; nel 1930, separandola dalla Congregazione orientale, la sottopose direttamente alla sua autorità e la affidò alla guida del gesuita: «Per tutta la Russia, la giurisdizione della Congregazione passava così alla persona di monsignor d'Herbigny» 42. L'apertura, nell'autunno precedente, del Collegio russo di Roma (Russicum), finalizzato a formare un clero cattolico per la missione in Russia, e la cui sede fu fissata sul colle Esquilino a due passi dall'Istituto orientale, aveva rafforzato ulteriormente la posizione di quello che appariva, all'inizio degli anni trenta, l'elemento di forza del Vaticano. Il gran numero di nemici che si era procurato, sia all'interno sia all'esterno delle mura vaticane, rendeva però inevitabile la sua prossima caduta: destituito da tutte le sue "funzioni romane" nel 1933, il gesuita fu ridotto praticamente allo stato laicale quattro anni più tardi 43. Nel novembre del 1932, quando padre Alexandre Deubner, stretto collaboratore di d'Herbigny, fu accusato di spionaggio in favore dei soviet per aver incontrato a Berlino, in occasione di un viaggio in Polonia, Clara Zetkin e altri bolscevichi della sua famiglia, i suoi avversari (in particolare i polacchi) approfittarono per screditare ulteriormente l'azione di monsignor d'Herbigny di fronte ai suoi superiori 44. Questi attacchi gli costarono prima la porpora cardinalizia, che sembrava essergli stata promessa in occasione del concistoro del marzo del 1933, e, poi,

l'allontanamento definitivo da Roma. L'attivismo velato di misticismo del gesuita francese, pronto in ogni occasione a far leva sull'autorità di Pio xi, spiega meglio il primo provvedimento 45. «Padre Michel dovrebbe ricordarsi della massima di sant'Ignazio secondo la quale è meglio fare una sola cosa bene piuttosto che mille male», aveva ammonito padre Ledóchowski, poco favorevole all'operato del suo confratello francese 46. Con la partenza di monsignor Neveu (luglio 1936) e l'esecuzione di monsignor Frison (giugno 1937) scomparvero dalla scena gli ultimi vescovi consacrati dal gesuita francese. Il "sistema d'Herbigny" aveva fallito. In pochi anni l'avvenire del cattolicesimo in Russia era diventato a dir poco incerto: «Gli orizzonti sono chiusi e il cielo è così pesante sulle nostre teste che, dicono i nostri poveri, la preghiera non può più attraversarlo per raggiungere Dio» 47, scriveva disperato da Leningrado padre Michel Florent in un rapporto inviato alla Santa Sede nel novembre del 1937.

Tra unionismo ed ecumenismo

Alla fine della Prima guerra mondiale sorse la questione dell'unione delle Chiese cristiane. L'arcivescovo luterano di Uppsala Nathan Söderblom, che nel dicembre del 1917 aveva cercato di organizzare nella sua città una conferenza di Chiese protestanti, aveva capito perfettamente il problema. Sebbene riservato ai soli paesi neutrali, l'incontro di Uppsala costituì il preludio della prima grande conferenza del movimento ecumenico, che si tenne a Stoccolma nell'agosto del 1925: proposta nel 1919 da Söderblom, essa intendeva non tanto promuovere un riavvicinamento dottrinale tra le Chiese cristiane, quanto gettare le basi di una collaborazione concreta nel campo della pace, del disarmo e della giustizia sociale. Nessun cattolico fu ammesso a questa prima conferenza del "cristianesimo pratico" {Life and Work) che, nell'estate del 1925, vide riuniti nella capitale svedese 600 delegati delle Chiese protestanti (che costituivano decisamente la maggioranza) e ortodosse 48. La più importante (se non l'unica) risposta cattolica all'evento fu la pubblicazione, da parte del giovane teologo svizzero Charles Journet, di un volumetto intitolato semplicemente *L'unione des Eglises et le christianisme pratique* (Paris 1927). Basata su fonti dirette, l'opera sottolineava l'incompatibilità tra la concezione cattolica di unità

(di ordine soprannaturale, visibile e invisibile allo stesso tempo) e la concezione protestante prevalsa a Stoccolma. L'unione delle Chiese, ammoniva Journet, non poteva essere concepita sul modello della Società delle Nazioni. Pubblicato alla vigilia della seconda grande conferenza ecumenica di Losanna (3-21 agosto 1927), il saggio del teologo svizzero, sebbene espressione di una tesi personale, preannunciava un inasprimento della posizione del magistero.

L'ispirazione "dottrinale" della conferenza rispondeva tuttavia maggiormente alle aspettative di Roma. Contatti piuttosto stretti tra i promotori dell'incontro svizzero (in particolare il vescovo americano Charles Brent) e la Segreteria di Stato avevano lasciato sperare nella possibilità di una partecipazione cattolica. Nel luglio del 1927 il cardinale Gasparri pregò il nunzio a Berna di tenerlo informato, «nel modo più completo possibile», sul Congresso per l'unità religiosa di Losanna 49. Sebbene un nuovo decreto del Sant'Uffizio avesse vietato ogni partecipazione ufficiale ai cattolici, due teologi tedeschi assistettero alla conferenza con il consenso di monsignor Marius Besson, vescovo del luogo: uno dei due altri non era che don Max Josef Metzger, un sacerdote della diocesi di Friburgo noto per il suo impegno pacifista e le sue tendenze internazionaliste 50. Il resoconto che egli stilò della manifestazione, pubblicato nella rivista austriaca "Schönere Zukunft" (25 settembre 1927) e trasmesso a Roma tramite la nunziatura, era piuttosto positivo. Il rapporto redatto da monsignor Besson, inviato a Roma i primi di gennaio del 1928, era, al contrario, alquanto critico: la «tendenza modernista» emersa alla Conferenza di Stoccolma, che considerava «tutte le confessioni religiose e tutte le Chiese delle realizzazioni umane», era prevalsa sulla «tendenza tradizionalista» rappresentata dagli orientali e dagli anglo-cattolici 51. Sarebbe in ogni caso un errore attribuire esclusivamente agli ambienti non cattolici l'iniziativa di questo riavvicinamento tra le Chiese cristiane all'indomani della guerra. Un centro merita particolare attenzione in quanto dette vita a una delle opere più originali e durature in materia di ecumenismo: il monastero dell'Union d'Amay-sur-Meuse, fondato dal benedettino Lambert Beauduin nel dicembre del 1925 52.

Nato in Belgio il 5 agosto 1873, ordinato sacerdote nella diocesi di Liegi nel 1897, Beauduin divenne monaco benedettino nel 1907. Prima della guerra era stato uno dei promotori del rinnovamento liturgico: sotto la sua guida, l'abbazia di Mont-César (Lovanio) era diventata uno

dei centri più attivi del movimento, e il suo volume *La piété de l'Eglise* (1914) divenne presto «la carta del movimento liturgico contemporaneo» (Roger Aubert) 53. Dopo un periodo di esilio forzato in Irlanda a causa del suo impegno patriottico, durante la guerra, accanto al cardinal Mercier, nel 1921 fu chiamato a Roma dai suoi superiori perché insegnasse teologia della Chiesa al Collegio Sant'Anselmo: questo soggiorno romano sarebbe stato all'origine della sua vocazione ecumenica. Lo studio dell'ecclesiologia orientale, l'incontro con l'arcivescovo di Lviv Szeptyckyj, e, soprattutto, l'amicizia con i confratelli francesi Lev Gillet e Olivier Rousseau, gli ispirarono un progetto di organizzazione monastica per l'Oriente, che Beauduin trasmise al papa tramite il cardinal Mercier. Qualche mese più tardi, Pio XI inviò all'abate Stotzingen, primate dell'ordine benedettino, una lettera apostolica per un'organizzazione monastica per la Russia (*Equidem verba*, 21 marzo 1924). L'invito del pontefice, ispirato al suo progetto, spinse Beauduin a perseverare nel suo intento di fondare un monastero per l'Unione nonostante le riserve dell'abate. Dopo la Settimana per l'unità dei cristiani, che si svolse a Bruxelles nel settembre del 1925 sotto la presidenza del cardinal Mercier, e che vide riunite personalità cattoliche e non cattoliche impegnate nell'opera di riavvicinamento delle Chiese cristiane, Beauduin decise di stabilirsi, insieme ad alcuni monaci benedettini che lo avevano raggiunto, ad Amay-sur-Meuse, in un ex convento di Domenicani messo a sua disposizione dal vescovo di Liegi monsignor Kerkhofs: era nato il Priorato dei monaci dell'Union d'Amay. Sei mesi più tardi, nell'aprile del 1926, fu fondata una nuova rivista, "Irenikon", che intendeva, come si legge nello stesso periodico, «realizzare un riavvicinamento spirituale degli spiriti e dei cuori; conoscere, comprendere, stimare i nostri confratelli separati, pregare con loro per la concordia delle Sante Chiese» 54. Ma le critiche nei confronti del Priorato e, soprattutto, di don Beauduin non tardarono a farsi sentire. Nel luglio del 1927 un decreto della Congregazione per la Chiesa orientale precisava che l'attività dell'Union d'Amay doveva limitarsi «alla sola Russia» 55; l'anno successivo Beauduin dovette lasciare il suo incarico di priore e chiudere il monastero; nel 1932, infine, dovette trasferirsi, per decisione di Roma, nell'abbazia di En-Calcat (Tarn). Il suo ritorno in Belgio non era auspicabile poiché la sua influenza sulla vita dei monaci era ritenuta tanto nociva da condurre «al rilassamento della vita spirituale», come si legge in una lettera del

cardinale Pacelli all'abate coadiutore dell'abbazia di Mont-César 56. La lettera di Pacelli riprendeva esattamente l'elenco delle obiezioni formulate dall'abate Stotzingen in occasione di un loro incontro 57. A parte la mancanza di precisione nella gestione finanziaria e le trasgressioni alla disciplina ecclesiastica, ciò che veniva rimproverato al fondatore del monastero dell'Union era proprio l'eccessiva "audacia" in materia di ecumenismo: egli aveva voluto fare di Amay un centro «per l'unione di tutte le Chiese separate, soprattutto della Chiesa russa» 58. In verità la pubblicazione dell'enciclica *Mortalium ánimos* (6 gennaio 1928), che condannava l'attivismo di «quelli che vengono chiamati i "pancristiani"», aveva sortito l'effetto di una doccia fredda negli ambienti cattolici desiderosi di promuovere la causa dell'unione su nuove basi in seno alla Chiesa. Il ravvicinamento realizzatosi tra intellettuali cattolici e ambienti dell'emigrazione russa avrebbe tuttavia continuato a progredire. Due circoli tentarono di attualizzare questo dialogo nella Parigi di fine anni venti: uno, piuttosto informale, riunito attorno a Maritain e a Berdjaev, l'altro, più istituzionale, conosciuto come "Studio franco-russo" 59.

Testimone della rinascita religiosa russa iniziata da Soloviev, influenzato dalla filosofia di Nietzsche e ammiratore di Léon Bloy (che aveva contribuito a far conoscere in Russia), il filosofo Nikolaj Berdjaev si definiva un "libero pensatore cristiano". Trasferitosi a Parigi nel 1924, dopo aver vissuto per alcuni anni a Berlino, fondò la rivista "Put", «organo del pensiero religioso russo» in esilio, che intendeva essere aperta «a tutte le forze intellettuali esistenti, eccetto quelle di tendenza visibilmente oscurantista e ostinatamente reazionaria» 60. Espulso dal suo paese da Lenin, non condivideva «l'intransigenza sterile» degli altri emigrati nei confronti di una rivoluzione cui egli stesso, inizialmente, aveva creduto, e che adesso descriveva come una «satanocrazia»: con essa e attraverso essa la storia dell'umanità era entrata in un'era nuova, post-individualista e post-liberale, in un «nuovo Medioevo» che aveva assunto i tratti dell'Anticristo, ma che avrebbe potuto ugualmente assumere quelli della verità cristiana. Attraverso essa la «Russia cristofora» indicava all'Occidente, anche se sotto la "maschera" del terrore e delle persecuzioni, la via della sua futura rigenerazione spirituale. Nel 1923 Berdjaev scrisse *Un nouveau Moyen Age*, edito inizialmente in Germania e pubblicato poi, nel febbraio del 1927, nella collana "Roseau d'Or" dall'editrice francese Plön. Lo stesso

anno, nella medesima collana, fu pubblicato *Défense de l'Occident* di Henri Massis, un vero e proprio grido d'allarme nei confronti del "pericolo asiatico" che minacciava la civiltà cristiana occidentale, e che l'autore identificava con il "pericolo bolscevico". Massis univa in una stessa critica «moscovitismo ortodosso, filoslavismo, eurasismo, bolscevismo [...], forme successive, ma in sostanza identiche, dell'ostilità all'Occidente e alla civiltà romano-cristiana» 61. Nel 1927 apparve nella collana "Roseau d'Or" un terzo libro, ancora più importante, il cui titolo divenne presto il motto di un'intera generazione a cavallo degli anni trenta: *Primauté du spirituel* di Jacques Maritain. L'opera, che sanciva la rottura del filosofo con l'Action française, conteneva un'appendice sull'ortodossia russa, nella quale si sosteneva la necessità «di una migliore e più fraterna conoscenza reciproca» tra cattolici francesi e russi ortodossi. In questi ultimi Maritain riconosceva la mancanza di «una concezione filosofica» che rispondesse alle «reali esigenze dello spirito cristiano, come a quelle della filosofia», e che soltanto i discepoli di san Tommaso potevano offrire. Benché molto critico nei confronti delle tesi di Massis, Maritain concordava con il suo amico sulla necessità di diffondere il tomismo al di fuori dell'Europa 62. I sostenitori dell'unionismo percepivano però questa tesi proprio come l'ostacolo più difficile da superare. Nell'aprile del 1926, nel primo fascicolo della rivista "Irenikon", i monaci di Amay avevano messo in guardia contro «l'errore del latinismo», che consisteva nel voler «imporre agli Orientali i nostri sistemi filosofici e teologici» e nel considerare ciò «una preparazione o condizione preliminare per un ritorno all'unità» 63.

Fu tramite la vedova di Léon Bloy che Berdjaev conobbe Maritain. Le prevenzioni del filosofo russo nei confronti del tomismo non impedirono ai due di diventare «buoni amici» 64. Inizialmente i loro incontri si limitavano alle "riunioni interconfessionali" organizzate da Berdjaev in una casa sita in viale Montparnasse, alle quali partecipavano tomisti ortodossi, come padre Gillet (futuro generale dei Domenicani), ma anche "modernisti" cattolici, come l'oratoriano Laberthonnière, e protestanti di diverse tendenze, come i pastori Marc Boegner, capo della Chiesa riformata di Francia, e Wilfred Monod, esponente del cristianesimo sociale. Poiché il più delle volte si risolvevano in un confronto tra cattolici tomisti e modernisti, le riunioni furono presto sostituite da «colloqui più intimi», incentrati su temi «non

più teologici o ecclesiastici, ma mistici e spirituali», e riservati a un ristretto numero di partecipanti, scelti di comune accordo tra gli amici più stretti dei due filosofi: Louis Massignon, Stanislas Fumet, Olivier Lacombe, don Jean-Pierre Altermann, Charles Du Bos, Etienne Gilson e Gabriel Marcel. L'atmosfera «amichevole, nonostante le divergenze», come la definì Berdjaev nelle sue memorie, non escludeva discussioni dal tono spesso animato: «non mi è sembrato che l'atmosfera della nostra ultima riunione non fosse abbastanza pacifica. I Russi discutono sempre animatamente. Devo dire che mi riesce difficile parlare tranquillamente quando si tratta del problema del male e della sofferenza» Le riunioni di Clamart e di Meudon si interruppero «tre anni dopo», con grande rammarico di Berdjaev 66.

Lo Studio franco-russo aveva più del salone letterario che del circolo filosofico o teologico. Fondato e animato da un piccolo gruppo di intellettuali riuniti attorno a Wsevolod de Vogt e Robert Sébastien, esso intendeva offrire alla diaspora russa di Parigi un centro di incontro e di scambio con gli scrittori e gli artisti francesi. Le riunioni, inizialmente mensili, erano seguite da «un vasto pubblico», ma per gli organizzatori esse dovevano «conservare il carattere di colloqui riservati». «È molto importante che, sin dall'inizio, si stabilisca una collaborazione, anche tra avversari letterari, al fine di giungere a una sempre maggiore comprensione di ciò che vi è di profondamente originale, di unico, di non immediatamente percettibile e di inesprimibile nell'anima di ciascun popolo» 67. Gli incontri (complessivamente 14 tra l'ottobre del 1929 e l'aprile del 1932) vertevano su temi (gli influssi reciproci tra francesi e russi, la letteratura sovietica, il rinnovamento spirituale in Francia e in Russia) o su autori (Dostoevskij, Tolstoj, Proust, Gide, Péguy) che interessavano i due paesi. Le relazioni (solitamente una francese e una russa) lette durante ogni riunione davano luogo a un dibattito che diventava poi oggetto di recensione nei "Cahiers de la Quinzaine" diretti da Marcel Péguy. Uno degli incontri più animati fu quello sull'Oriente e l'Occidente, nel maggio del 1930, cui prese parte anche Berdjaev. Invitato a fargli da contraddittorio, Massis, all'ultimo momento, si era tirato indietro dichiarando: «Sulla questione "Oriente e Occidente" ho esposto il mio pensiero: ho preso posizione. E se credo che dei cambiamenti personali di vedute potrebbero essere efficaci e utili, non credo che una discussione pubblica sia conveniente per gli interessi qui in gioco» 68.

Quanto a Maritain, anch'egli invitato, aveva inviato agli organizzatori una lettera di scuse in cui chiamava i cristiani d'Occidente, come «necessaria premessa» a tale dibattito, a un «severo esame di coscienza», «poiché è soprattutto degli errori del "mondo moderno" occidentale, esportati ovunque, che l'universo soffre oggi» 69. La breve esperienza dello Studio franco-russo, come del resto le riunioni di Clamart e di Meudon, erano espressione dell'incontro, a cavallo degli anni trenta, di due mondi e di due tradizioni del pensiero cristiano, rappresentate dalle figure emblematiche di Berdjaev e di Maritain, sui resti di una civiltà dimentica di Dio e che sembrava in cerca di un nuovo impulso di fronte agli errori simmetrici dell'individualismo liberale e del collettivismo totalitario: inutile dire che il confronto con le correnti più aperte dell'emigrazione russa avrebbe schiuso nuovi orizzonti al pensiero cattolico.

3.

Cattolici e comunisti

«Noi ti tendiamo la mano, cattolico, operaio, impiegato, artigiano, contadino, noi che siamo laici, perché tu sei nostro fratello, e sei afflitto, come noi, dalle stesse preoccupazioni». L'appello del segretario generale del Partito comunista francese Maurice Thorez, trasmesso da Radio-Paris il 17 aprile 1936, apriva la questione della collaborazione tra i cattolici e i comunisti. Lanciato alla vigilia delle elezioni che avrebbero portato al potere il Fronte popolare, esso non lasciò indifferenti i cattolici francesi: un'intera ala militante della Chiesa di Francia pensò di non poter rifiutare questo appello "alla mano tesa". Per comprendere le ragioni della ricettività di una parte non trascurabile di cattolici francesi nei confronti dell'offerta comunista, occorre però fare un passo indietro e vedere come il comunismo, in quanto ideologia e in quanto sistema, era percepito negli ambienti intellettuali cattolici francesi prima della svolta del 1936. Nel CAP. 2 abbiamo visto l'importanza che ebbe, sul piano strettamente religioso, l'incontro di tali ambienti con il pensiero ortodosso russo della diaspora: è opportuno, a questo punto, analizzare l'aspetto propriamente politico di questo incontro e di questa reciproca influenza. Quando il Cremlino di Stalin inasprì la sua politica antireligiosa e intraprese in Russia una lotta spietata contro il cristianesimo, negli ambienti della sinistra cattolica cominciò a diffondersi una lettura "post-rivoluzionaria" dei fatti di ottobre, che sarebbe poi sfociata nell'idea di un "anticomunismo positivo" che cercava di salvaguardare la speranza sociale di cui il comunismo era portatore, privandolo delle sue radici filosofiche materialiste. Nel frattempo, però, il comunismo ateo era diventato per il Vaticano il principale pericolo da combattere. Nell'enciclica *Divini Redemptoris* (1937), Pio xi condannerà duramente questa ideologia «intrinsecamente perversa», con la quale era ormai proibita ogni forma di collaborazione.

Il pericolo più grande

Il 1930 segna indiscutibilmente una svolta nella politica adottata dal Vaticano nei confronti dell'Unione Sovietica. Fino ad allora, nonostante le persecuzioni e le vessazioni, la ricerca di un accordo o di un *modus vivendi* con il governo russo, nell'interesse della Chiesa, era stata l'obiettivo incessantemente perseguito da Roma. Come si è visto, il fallimento dei negoziati condotti a Berlino da monsignor Pacelli tra il 1924 e il 1927 e, soprattutto, l'inasprimento della politica antireligiosa del Cremlino spinsero il papa e i suoi collaboratori a rivedere la loro strategia. In effetti, dopo quella degli anni 1918-22, nel 1929 era stata lanciata una «seconda grande offensiva dello Stato sovietico contro la Chiesa». A livello legislativo essa si tradusse soprattutto nella liberalizzazione della propaganda antireligiosa (decreto dell'8 aprile 1929) e nell'istituzione della settimana lavorativa di cinque giorni continuativi «che aboliva la domenica come giorno di riposo comune a tutta la popolazione». Questa campagna raggiunse il suo apice con i numerosissimi incidenti che segnarono le festività natalizie del 1929 e, negli anni successivi, con la chiusura di diverse centinaia di chiese e luoghi di culto (perlopiù ortodossi) 2. La reazione della Santa Sede non si fece attendere 3: la lettera aperta inviata da Pio XI al cardinale vicario di Roma Basilio Pompili il 2 febbraio 1930 segna l'inizio della controffensiva vaticana per la difesa «dei diritti divini lesi in Russia». Il pontefice ricordava gli «sforzi» suoi e dei suoi predecessori «per fermare la terribile persecuzione e allontanare le sofferenze da quelle innumerevoli popolazioni». In particolare si rammaricava per l'occasione mancata, alla Conferenza di Genova, «di accordarsi per una dichiarazione comune che avrebbe sicuramente risparmiato molte sofferenze alla Russia e al resto del mondo». Sottolineando «la recrudescenza» delle campagne atee (attentati sacrileghi, propaganda ufficiale da parte dei blasfemi), il pontefice insisteva sulla necessità di «una riparazione più universale e più solenne»:

Volendo dunque Noi Stessi riparare, nella misura del possibile, a tutti questi attentati sacrileghi e spingere alla riparazione i fedeli di tutto il mondo, abbiamo deciso, Signor Cardinale, di recarci personalmente, nel giorno di San Giuseppe, 19 marzo, nella nostra basilica di San Pietro e di celebrarvi una messa solenne di espiazione e di supplica per la salvezza delle anime del Nostro amato popolo russo, per la cessazione

di queste persecuzioni e per il ritorno all'unico solo Salvatore e Liberatore dei popoli e degli individui, Nostro Signore Gesù Cristo 4.

La messa di riparazione e di espiatione fu celebrata da Pio xi nel giorno stabilito, ma «senza solennità» 5. In risposta all'appello del pontefice, altre cerimonie e funzioni religiose furono organizzate un po' ovunque. Nonostante gli sforzi della Segreteria di Stato per prevenire le ripercussioni negative del documento pontificio, la risposta del Cremlino fu decisamente risentita 6. Se si presta fede a una testimonianza conservata presso gli archivi vaticani, la lettera del papa fu presa molto sul serio. «Il NKID (Commissariato del popolo per gli Affari esteri) sembrava molto colpito dalla citata lettera, si sono tenute nei suoi uffici numerose conferenze per elaborare il piano d'azione contro le affermazioni della lettera», si legge in una nota «strettamente riservata» datata 20 marzo 1930 7. Stando alla stessa fonte, per contrastare gli effetti potenzialmente devastanti dell'intervento pontificio, furono attuati due tipi di controffensiva: la negazione indiretta attraverso i rappresentanti del clero ortodosso e la confutazione diretta per via ufficiale. Nel primo registro, le dichiarazioni rese alla stampa dal metropolita Sergio e da altri quattro vescovi, che negavano l'esistenza delle persecuzioni religiose nell'Unione Sovietica, destarono un certo scalpore 8. La dichiarazione del presidente del Consiglio dei commissari del popolo Rykov e due interviste rilasciate da Stalin alla stampa sovietica, che assicuravano che «la chiusura delle chiese non poteva aver luogo che nei casi in cui la popolazione ne faceva esplicita richiesta», rientravano, invece, nel secondo tipo di controffensiva. Fu tuttavia a Nikolaj Bucharin, uno dei capi storici del movimento bolscevico, che fu affidato l'incarico di rispondere più efficacemente alle gravi accuse di Roma. In un pamphlet di rara violenza, edito in russo e subito tradotto e pubblicato in tutte le lingue dagli uffici di propaganda dell'Internazionale comunista, il funzionario sovietico accusava «papa Pio» di «incitare il mondo alla crociata santa contro la Russia sovietica»:

Voi, vecchio ipocrita, da dove questa pretesa di osare rinfacciare che noi bolscevichi corrompiamo la gioventù; voi che nel corso dei secoli con tutti i predecessori non avete fatto altro che traviare la gioventù con la vostra dottrina ecclesiastica!!! Se guardate la storia, non vi è alcuna pagina nella storia del mondo intrisa di sangue più della storia della Chiesa cattolica! Tutte le vostre sciocchezze con tutti i vostri gregari

non sono che manovre ipocrite per preparare l'attacco all'Unione sovietica 9. \

Il vigore della controffensiva moscovita non aveva altra spiegazione che la paura di veder nascere, sotto l'egida del papato, un potente movimento d'opinione contro il comunismo ateo. La lettera di Pio xi, del resto, aveva riscosso la piena adesione non soltanto delle Chiese cristiane non cattoliche (ortodosse, protestanti, anglicane), ma anche delle comunità giudaiche 10. Il sostegno dei rabbini alla crociata pontificia provocò la replica sferzante di "Izvestija" (23 maggio 1930), che accusò il Vaticano di essere stato il più grande persecutore degli ebrei in Europa 11. È necessario chiedersi, a questo punto, se l'intenzione della Santa Sede fosse realmente quella di avviare una vera e propria campagna ideologica su scala internazionale contro il comunismo.

Il moltiplicarsi degli interventi di Pio xi a partire dal 1930 annunciava chiaramente un piano di più vasta portata per combattere la propaganda dei "senza Dio" 12. La guerra che la Terza Internazionale stava per scatenare per esportare la rivoluzione in tutto il mondo era realmente una guerra di religione rivolta soprattutto contro il cattolicesimo: era questo, in sostanza, il messaggio contenuto in una Nota sulla propaganda comunista inviata a tutti i nunzi nell'aprile del 1932.

Le organizzazioni del partito e più ancora le direttive inviate ai Capi ripetono costantemente che la forza di tutte le religioni sarebbe distrutta, se la Chiesa cattolica e in primo luogo la Sede apostolica fosse abbattuta. La lotta è dunque concentrata, dentro e fuori della Russia sovietica, in modo speciale contro tutto ciò che è cattolico, anche se occorresse di servirsi, come di alleati provvisori, delle sette anticattoliche, del protestantesimo militante, della massoneria, del liberalismo ateo e antireligioso '3.

Poiché la Chiesa era direttamente minacciata, la Santa Sede intendeva essere informata «con esattezza» dei progressi e degli strumenti utilizzati dalla propaganda comunista in ogni paese: i suoi rappresentanti all'estero erano invitati a inviare, in merito, rapporti aggiornati e dettagliati. Il compito, scriveva il cardinale Pacelli, è «delicato e arduo», ma «necessario per la salvezza delle anime, della Chiesa e della Società» 14. Il nunzio a Parigi monsignor Maglione chiese la collaborazione dei Gesuiti dell'Action populaire di Vanves.

Nata all'inizio del secolo sulla scia dell'enciclica *Rerum novarum* di Leone xiii, l'Action populaire aveva sviluppato, a partire dai primi anni trenta, un interesse tutto particolare per la questione del comunismo e aveva organizzato numerose conferenze, giornate di studio e corsi di formazione sui diversi aspetti della realtà sovietica. Nelle sue pubblicazioni ("L'Action populaire", i dossier delle edizioni Spes) il bolscevismo era presentato come una sorta di "religione al contrario", con i suoi dogmi (gli scritti di Marx e di Engels), la sua chiesa (il partito), i suoi riti¹⁵. Non sorprende dunque che, per avere un rapporto dettagliato sulla situazione del comunismo in Francia, il nunzio si sia rivolto a padre Gustave Desbuquois, direttore dell'Action populaire. Il gesuita tendeva decisamente a sdrammatizzare: a suo avviso, il comunismo francese «non conduceva attualmente una campagna antireligiosa diretta e aperta». Ogni condanna del comunismo, dunque, sarebbe apparsa, in tale contesto, inopportuna.

Manifestazioni ufficiali, condanne aperte e in blocco dei comunisti non apparirebbero, ci sembra, veramente opportune in Francia. Osservatori in contatto diretto con le masse amano evidenziare in molti comunisti una fiamma d'ideale (indubbiamente distorto, incompleto, ma autentico), un ardore di convinzioni, di devozione e d'azione che in tanti socialisti, per citare soltanto loro, non si trovano allo stesso grado ¹⁶.

L'argomentazione del gesuita era interessante per due ragioni: da una parte, infatti, egli cercava di distinguere la questione del comunismo francese da quella del comunismo russo; dall'altra sottolineava la sincerità degli ideali di tanti comunisti militanti. Il fatto che Roma (monsignor d'Herbigny) avesse trovato «mediamente soddisfacente» il rapporto inviato da padre Desbuquois indicava una differenza di approccio e di percezione del fenomeno comunista ¹⁷. Per il presidente della Commissione pro Russia, infatti, «la lotta antireligiosa» dei «senza Dio» non risparmiava alcun paese, neanche la Francia: il comunismo aspirava «a conquistare il mondo intero» ¹⁸. Questa divergenza di vedute divideva la stessa Compagnia di Gesù: mentre a Vanves i Gesuiti dell'Action populaire cercavano di analizzare il fenomeno comunista attraverso le categorie della sociologia e dell'economia, i loro confratelli romani della "Civiltà Cattolica" continuavano a considerarlo, in una prospettiva escatologica, come l'ultima trasformazione "demoniaca" dell'odiata modernità. È in questo contesto che si colloca l'iniziativa di padre Ledóchowski, generale della Compagnia di Gesù, di creare a

Roma, vicino al Pontificio istituto orientale, un Segretariato sull'ateismo dotato di un suo bollettino informativo, "Lettres de Rome sur l'Athéisme Moderne", che fu pubblicato in cinque lingue dal 1935 al 1939. «Il progetto - scrive Giorgio Petracchi - aveva qualcosa di grandioso. Si trattava di fare di Roma il centro dell'"Internazionale cattolica", come Mosca era il centro dell'Internazionale ideologica e Ginevra il centro della politica mondiale. Il progetto impegnò tutto l'Ordine» 19. Lungi dal voler aderire a una delle organizzazioni antibolsceviche esistenti, come l'Entente internationale contre la 3ième Internationale, considerata ideologicamente poco sicura, il Vaticano di Pio xi decise dunque di creare una propria rete di informazione. L'incarico fu affidato ai Gesuiti. «Ci è sembrato che si facesse sentire il bisogno urgente di una pubblicazione che fosse allo stesso tempo cattolica, internazionale, e che studiasse soprattutto l'ateismo militante», si legge nel primo numero delle "Lettres de Rome", edito nel maggio del 1935 20. Diretto da padre Joseph Ledit, un gesuita americano di origine francese, docente di Storia russa presso il Pontificio istituto orientale, il Segretariato sull'ateismo riuscì in pochissimi anni a raccogliere, con l'aiuto di un ristretto numero di collaboratori (tra i quali il gesuita tedescoantnazista Friedrich Muckermann 21), una quantità incredibile di documenti (riviste, libretti, opuscoli) sul movimento comunista internazionale. Nel 1936 presso i locali del Russicum fu organizzata una prima esposizione del materiale raccolto, cui ne seguì una seconda nel 1938. L'influenza di questa rete, sulla quale manca ancora uno studio complessivo, fu tutt'altro che trascurabile. Nel 1936 la rivista del Segretariato contava più di mille abbonati 22. Come vedremo, è a questo ristretto numero di Gesuiti che si rivolgerà Pio XI quando deciderà di pubblicare un'enciclica dottrinale contro il comunismo ateo.

La penetrazione del comunismo in Francia preoccupava particolarmente la Santa Sede. Nel 1929 il papa aveva chiesto a monsignor Alfred Baudrillard rettore dell'Institut catholique de Paris, di organizzare un concorso internazionale di "romanzi antisovietici", per il quale fu stanziata una somma di 85.000 franchi. Bandito ufficialmente nel gennaio del 1933, il concorso riscosse grande successo: alla giuria pervennero più di cento romanzi, stampati o manoscritti. Nel marzo del 1936 fu decretata vincitrice un'opera pubblicata in Germania 23. Il più grande motivo di preoccupazione restava, però, la permeabilità di alcuni organi di stampa cattolici o di ispirazione cattolica alla propaganda

comunista. Due pubblicazioni, fin dalla loro fondazione, attirarono l'attenzione della Santa Sede: la rivista "Esprit", fondata da Emmanuel Mounier nell'ottobre del 1932, e il settimanale "Sept", fondato dai Domenicani di Juvisy nel marzo del 1934. Entrambe le pubblicazioni possono considerarsi espressione di quella commistione di attrazione e repulsione nei confronti del comunismo che avrebbe caratterizzato una nuova generazione di intellettuali cattolici a cavallo degli anni trenta. Chiamando la rivista "Esprit", Mounier e i suoi colleghi volevano sottolineare il loro rifiuto nei confronti di qualunque forma di materialismo, sia di destra sia di sinistra, la loro volontà di promuovere una «rivoluzione spirituale», profondamente diversa dalla «rivoluzione materiale» caldeggiata dai comunisti. Allo stesso tempo, però, la loro aspirazione a un «ordine nuovo», basato sul «primato dello spirituale» tanto caro a Mounier, esprimeva nei confronti della società borghese una critica di fondo che coincideva in più punti con la critica marxista dell'alienazione della natura umana nell'economia capitalista. "Esprit" si guardava in sostanza «dal confondere il pensiero di Marx con quello del marxismo contemporaneo» (Michel Winock). A partire dal 1935 il periodico accolse i lavori di quanti tendevano a vedere nel marxismo una forma di umanesimo, sulla base della riscoperta dei famosi "manoscritti del 1844" del giovane Marx (pubblicati per la prima volta nel 1932) 24. Non va dimenticato, inoltre, l'influsso esercitato sulla rivista dal filosofo russo Nikolaj Berdjaev e da un piccolo gruppo di pensatori russi emigrati che, nei primi tempi, avrebbero condizionato ampiamente l'atteggiamento di "Esprit" nei confronti del comunismo. Mounier aveva incontrato per la prima volta Berdjaev a Meudon, a casa di Maritain 25: fu proprio tramite Maritain e Berdjaev che entrò in contatto con «un gruppo di giovani russi decisamente interessanti, la cui posizione somiglia a quella di "Esprit", e che pubblica due periodici, "Demain" e "Affirmations"» 26. Ricollegandosi alla cosiddetta corrente "post-rivoluzionaria" della diaspora, i giovani russi di cui parla Maritain condividevano con Berdjaev l'idea che la rivoluzione russa era un fatto reale e che occorreva prenderne atto, non per combatterla come auspicavano i sostenitori della controrivoluzione, ma per "superarla" spiritualizzandola: «noi lavoriamo per far capire al nostro grande popolo che una falce e un martello, per quanto siano attrezzi eccellenti, non bastano, da soli, a trionfare sulla natura. Che, in definitiva, è lo spirito dell'uomo che trionfa sempre [...] grazie ad un soffio di natura divina»

27. Il loro scopo, in sostanza, era promuovere un'autentica rivoluzione basata sul primato dello spirituale. L'articolo di Berdjaev, *Vérité et mensonge du communisme*, pubblicato nel primo numero della rivista, aveva, in questo contesto, un valore programmatico: si trattava, in qualche modo, di "liberare dall'errore" quella parte di verità che il comunismo aveva in sé e che costituiva il suo punto di forza presso le masse 28. Al medesimo programma rispondeva l'inaugurazione, nel marzo del 1934, di una nuova rubrica intitolata *Chroniques d'URSS*, affidata ai membri del gruppo post-rivoluzionario della rivista "Affirmations" (1933), tra i quali spiccava la figura di Hélène Iswolsky, autrice del volume *L'homme 1936 en Russie soviétique* (1936), e, dal 1934 al 1938, principale informatrice della rivista "Esprit" sulle questioni riguardanti la Russia 29. Le teorie esposte dai collaboratori di Mounier contribuirono non poco ad alimentare i sospetti della nunziatura. A partire dalla primavera del 1933, all'indomani della pubblicazione del numero intitolato *Rottura tra l'ordine cristiano e il disordine stabilito*, il nunzio Maglione cominciò a richiamare l'attenzione dell'arcivescovo di Parigi su "Esprit", «cui collaborano dei cattolici»: «Accanto ad articoli eccellenti - lamentava il nunzio -, ho trovato articoli che meritano di essere non soltanto disapprovati, ma anche condannati» 30. L'arcivescovo prese tempo e dette a Maglione una risposta dilatoria: dopo un'accurata indagine, il cardinale Verdier dichiarò che non riteneva opportuno intervenire pubblicamente e propose di lasciare che "Esprit" continuasse «momentaneamente il suo apostolato e il suo sforzo di penetrazione». Il movimento, «ben diretto», avrebbe forse potuto «ricondere alla Chiesa una parte della gioventù intellettuale del nostro paese», scriveva Dupin a Maglione 31. Lo stesso tipo di argomentazione si trova in una difesa di "Esprit" redatta tre anni più tardi per il nunzio da padre Bernadot, fondatore della "Vie Intellectuelle" e del settimanale "Sept": una condanna di "Esprit" sarebbe interpretata come una disapprovazione [da parte] della vostra nunziatura e del nostro stesso movimento di Juvisy. Non c'è dubbio che "Esprit" ha bisogno di essere sorvegliata, ma è altrettanto vero che il suo lavoro è importante per il pensiero cattolico contemporaneo, soprattutto per ciò che concerne i suoi rapporti con il comunismo 32.

Riguardo all'ispirazione, dunque, vi era evidentemente una stretta parentela tra la rivista di Emmanuel Mounier e le pubblicazioni domeniche di Juvisy.

A differenza di "Esprit", tuttavia, quando nel marzo del 1934 aveva fatto la sua comparsa, il settimanale "Sept" aveva avuto la piena approvazione ecclesiastica. Pio xi aveva dato personalmente a padre Bernadot il «via libera» alla pubblicazione di un settimanale che si proponeva di «risvegliare sempre più nelle anime [...] il senso della Chiesa» 33. "Sept" intendeva essere «al di sopra delle parti», ma non «indifferente alla cosa pubblica»; il suo scopo era realizzare «l'ordine cattolico»:

"Sept" vuole realizzare l'ordine cattolico in Francia. Ciò che ci unisce è molto più forte di ciò che ci divide: dobbiamo prenderne coscienza. È necessario che i cattolici di Francia, nel reciproco rispetto di una giusta libertà in campo politico, si uniscano per lavorare insieme al trionfo della loro fede 34.

Anche i Domenicani mostravano un notevole interesse per la realtà russa: il loro centro studi Istina, con sede a Lille, si era specializzato proprio nello studio del pensiero russo 35; "La Vie Intellectuelle", fondata nell'ottobre del 1928 per contrastare l'influenza del maurrassismo negli ambienti cattolici dopo la condanna dell'Action française, inaugurò, dal canto suo, una rubrica dedicata specificamente al marxismo; "Sept", infine, pubblicò, a partire dal 1935, una serie di articoli di un giovane dirigente dell'ACJF, Marc Scherrer, che sostenevano l'impossibilità di un'alleanza tra cattolici e comunisti 36. Nonostante la sua dichiarata fedeltà alle direttive del magistero, il settimanale domenicano fu subito oggetto di critiche. Non sembrava possibile, in effetti, mantenere quella posizione di imparzialità che il periodico si era imposto, nel contesto di estrema polarizzazione ideologica che si era creato in Francia dopo i fatti del 6 febbraio 1934. Nel mese di giugno apparve su "Sept" una lettera scritta da un canonico di Roubaix che invitava i cattolici ad aderire al PDP, il solo, a suo avviso, che si ispirasse veramente ai «principi cristiani nella sua azione politica». La lettera fu denunciata al Sant'Uffizio: in una nota non firmata, attribuita a padre Garrigou-Lagrange, si legge: «Non vi è qui una grave disobbedienza alle direttive pontificie sulla neutralità politica imposta ai dirigenti dell'Azione cattolica?» 37. La questione sul momento non ebbe alcun seguito, ma lasciò percepire un malessere che si sarebbe amplificato nei mesi successivi e che avrebbe condotto, nell'agosto del 1937, alla soppressione del settimanale. Di tale disagio era ben consapevole padre Chenu, allora rettore del Saulchoir e, come

tale, responsabile del "controllo intellettuale" delle riviste domenicane di Francia. In una lettera inviata al maestro generale nel febbraio del 1935 egli, riferendosi a tali periodici, parlava di un senso di «fastidio»:

Non che io abbia qualche perplessità sulla linea dottrinale delle riviste nella sua sostanza, né dubito delle autorevoli approvazioni, ivi comprese quelle romane, che la garantiscono. Ma alcune persone del posto che hanno fatto carriera, nella curia papale o altrove, vincolate da opportunismi che chiamano prudenza e da pratiche mentali che avvolgono di verità, ci trovano scomodi. Non hanno del resto nulla da denunciare di base e lo riconoscono; ma noi diamo fastidio, e ribattono su frammenti di parole, o, come un certo vescovo, dicono: «Voi altri, domenicani, voi dite la verità con troppo candore». Al che ho risposto: «Ma, eccellenza, è un complimento che ci fate! Candor lucis aeternae...» 35.

Le critiche a "Sept" e alle altre riviste di Juvisy provenivano soprattutto dagli ambienti della destra cattolica, tra i quali la Fédération nationale catholique (FNC) del generale Castelnau, decisamente impregnata, almeno per quanto riguarda «alcuni suoi dirigenti, delle dottrine dell'Action française, o, in ogni caso, del conservatorismo sociale più chiuso». Padre Bernadot, direttore del periodico, non nascose la sua irritazione e, in una lettera inviata a Pio xi nel settembre del 1935, in occasione del settimo anniversario della fondazione della rivista "La Vie Intellectuelle", scrisse: «Ci scusiamo se ci esprimiamo così liberamente, ma è doloroso e irritante [constatare] che quelli che si trovano nella posizione di contribuire alla diffusione della dottrina della Chiesa, sono anche quelli che la capiscono e la sostengono meno, anche se non vi si oppongono» 35>. Padre Bernadot non ammetteva che si potesse lasciare ai comunisti «il beneficio esclusivo di dedicarsi a salvare i poveri dalla miseria» 4°. È opportuno ricordare che l'"anticomunismo positivo" di cui i Domenicani di Juvisy volevano essere latori perderà a Roma buona parte del suo ascendente dopo i fatti del Fronte popolare in Francia e lo scoppio della guerra civile spagnola: la messa all'Indice della rivista "Terre Nouvelle", nel luglio del 1936, aveva, in questo contesto, il valore di un avvertimento.

Nata nel marzo del 1935, "Terre Nouvelle", «organo dei cristiani rivoluzionari», voleva/«conciliare marxismo e cristianesimo»: questa, almeno, era l'aspirazione del suo caporedattore Maurice Laudrain, un ex esponente del Sillon, proveniente dai ranghi della Gioventù cattolica 41.

Più ancora dèi contenuto della rivista, fu la sua copertina «sorprendentemente provocatrice» a scandalizzare monsignor Maglione: su di essa spiccavano infatti, a guisa di emblema, una grande croce rossa sbarrata da una falce e da un martello. Il nunzio si rivolse immediatamente all'arcivescovo di Parigi perché prendesse le misure necessarie a bloccare la diffusione del periodico negli ambienti cattolici 42. Nel febbraio del 1936, dopo diversi mesi di indecisione, il Consiglio di vigilanza dell'arcivescovado decise finalmente di pubblicare un comunicato intitolato *Communisme et catholicisme* ("Semaine religieuse", 15 febbraio 1936), nel quale dichiarava che la rivista "Terre Nouvelle" «non può essere in alcun modo considerata una pubblicazione cattolica» 43. Il monito delle autorità diocesane fu tuttavia ritenuto insufficiente da Roma: «il Santo Padre - scriveva visibilmente irritato il cardinale Pacelli a Maglione, il 17 febbraio del 1936 - giustamente preoccupato del diffondersi di tali idee tra le masse cattoliche, pensa che si debba procedere a un provvedimento più generale e radicale» 44. Qualche giorno più tardi, durante un'udienza concessa a padre Jean-Baptiste Frey, rettore del seminario francese di Roma, lo stesso pontefice si mostrò preoccupato per la penetrazione del comunismo negli ambienti cattolici: «Non è possibile alcuna alleanza - affermava il papa - tra Dio e il male. E il bolscevismo è il regno del male, il regno di Satana. Esso sembra veramente l'Anticristo». E richiamando il caso della rivista "Terre Nouvelle", aggiungeva: «Queste riviste sono lette e diffondono il loro veleno» 45. La Congregazione del Sant'Uffizio ricevette intanto l'incarico di istruire il caso. Uno dei qualificatori francesi, padre Charles Maignen, procuratore dei Fratelli di san Vincenzo de' Paoli, aveva denunciato, in una nota datata 18 novembre 1935, il pericolo di una propaganda destinata a gettare, in Francia, le basi di un'alleanza tra le forze cattoliche e la sinistra socialista e comunista. /

Questa propaganda è tanto più pericolosa in quanto si vede insinuarsi in alcune pubblicazioni assai apprezzate nel mondo religioso questa idea, peraltro condannata dall'enciclica *Quadragesimo anno*, vale a dire che il socialismo e il comunismo potrebbero essere accettati, almeno in parte, dai cattolici se si riuscissero a separare le rivendicazioni puramente sociali di questi sistemi dall'anticlericalismo e dall'ateismo, che, di fatto, non hanno con esse alcun legame necessario e strettamente logico 46.

Incaricato di redigere un votum, il rettore del seminario francese si fece portavoce delle inquietudini di Pio xi. Parlando di un'«opera di disgregazione» in atto «negli spiriti, anche ecclesiastici», chiese la messa all'Indice di un periodico che consentiva alla «propaganda dell' Humanité» di penetrare «nei seminari, nei circoli di studio, tra gli intellettuali benpensanti» 47. Mentre il cardinale Verdier, chiamato in causa ufficialmente da Maurice Laudrain nella sua risposta al comunicato del 15 febbraio 48, sembrava attendere «un intervento da Roma», il cardinale Maglione, al contrario, ritenne più opportuno lasciar agire l'arcivescovo di Parigi 49. Gli inviti alla moderazione da parte del nunzio, presto richiamato in Vaticano e sostituito da monsignor Valerio Valeri, non bastarono a fermare la procedura avviata nei confronti del periodico. Alla vigilia delle elezioni del 1936, mentre il segretario generale del Partito comunista Maurice Thorez lanciava il suo appello, il direttore di "Terre Nouvelle" invitava senza mezzi termini i cattolici a «votare rosso»: «Bisogna votare per questi compagni senza preoccuparsi delle loro convinzioni filosofiche più di quanto ci si preoccupi della religione del demolitore di baracche e del costruttore di case nuove» 5°. Altri cattolici seguirono il suo esempio: Robert Honnert nella rivista "Europe", Martin Chauffier nel settimanale "Vendredi". Il vaso era colmo. Bisognava agire, e presto. Dopo che Pio xi ebbe ricordato che «Il primo e più grande e più generale pericolo è certamente il comunismo in tutte le sue forme e gradazioni» 51 i cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio decisero di mettere all'Indice la rivista. Il decreto del 23 luglio aveva una portata generale poiché metteva in guardia i fedeli da «tutti i libri, le pubblicazioni, i giornali, i periodici e altri scritti che difendevano in modo insidioso (soprattutto con il pretesto di una collaborazione amichevole nel campo delle opere di carità) la collaborazione dei cattolici con i seguaci del comunismo» («cum communismi asseclis») 52. Evidentemente, la rivista "Terre Nouvelle", principale obiettivo del decreto, non era la sola a essere chiamata in causa. I membri della Congregazione vollero richiamare l'attenzione anche su "Esprit" (per via del suo vasto pubblico di lettori «soprattutto negli ambienti intellettuali»), su "L'Aube", su "Vendredi" e su "Sept", «considerate cattoliche» (votum del cardinale Canali): era ormai tutta la stampa cattolica di sinistra, eufemisticamente definita «democratica d'avanguardia», a trovarsi nel mirino del Sant'Uffizio 53.

La condanna dottrinale del comunismo

Fu in questo periodo che prese forma in Vaticano l'idea di pubblicare un'enciclica dottrinale contro il comunismo 54. Il momento era particolarmente importante. La strategia adottata dal Fronte popolare in occasione del vii Congresso del Comintern, nei mesi di luglio e agosto del 1935, cominciava a dare i suoi frutti con l'ascesa al potere della sinistra in Francia. Nell'Unione Sovietica la nuova Costituzione del 1936 limitava ulteriormente la libertà dei credenti, che si ridusse alla sola libertà di culto, mentre «la libertà di propaganda antireligiosa» era «riconosciuta a tutti i cittadini» (art. 124) 55. Il primo a parlare apertamente di un'enciclica fu, a quanto sembra, padre Ledóchowski che, in una lettera inviata a Pio xi nell'aprile del 1936 56, sostenne la necessità di combattere «la propaganda ateistica di Mosca», sempre «più abile e perfida», organizzando la resistenza dei cattolici di tutto il mondo, e rivelando «tutta la verità» sulla natura del comunismo e sugli «orrori commessi» in suo nome in tutto il mondo, dalla Russia al Messico, passando per la Spagna. «Vostra Santità - scriveva Ledóchowski - perdonerà il mio ardire e se credesse opportuno di scrivere una tale Enciclica, credo che potremmo anche noi contribuir qualche materiale utile di diversi paesi» 57. L'offerta di collaborazione del gesuita, come vedremo, non rimase inascoltata. Il preposito generale della Compagnia di Gesù non ignorava certamente i lavori avviati da una commissione del Sant'Uffizio, composta in parte di teologi gesuiti, per decretare la condanna di un'altra eresia dell'epoca: il nazionalsocialismo pagano. Nel gennaio del 1933, infatti, l'ascesa al potere di Hitler in Germania aveva portato i vescovi tedeschi a ritirare provvisoriamente gli anatemi precedentemente lanciati contro l'ideologia nazista. La volontà dichiarata del nuovo cancelliere di difendere l'eredità cristiana della Germania e di combattere il bolscevismo aveva inoltre colpito positivamente Pio xi, che aveva confidato all'ambasciatore francese François Charles-Roux di aver «cambiato opinione su Hitler, dopo il discorso da lui tenuto in questi giorni sul comunismo» 58. Nonostante il concordato tra la Santa Sede e il Reich, firmato nel luglio del 1933, la diffidenza nei confronti del nazismo era tuttavia sempre viva a Roma. La messa all'Indice nel febbraio del 1934 di due delle più importanti opere della propaganda nazista, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930) di Alfred Rosenberg e

Die deutsche Nationalkirche (1933) di Ernst Bergmann, dimostrava una chiara volontà di fermezza sul piano dottrinale 59. Nell'ottobre dello stesso anno la Congregazione del Sant'Uffizio rimase colpita da un rapporto inviato da uno dei suoi consultori, il vescovo austriaco Alois Hudal, rettore, dal 1923, del collegio tedesco di Santa Maria dell'Anima 60. Benché simpatizzante del nuovo regime, con il quale si augurava di vedere istaurati i migliori rapporti possibili, Hudal denunciava i pericoli insiti nel razzismo, nel nazionalismo radicale e nel totalitarismo di Stato, e chiedeva la condanna di queste «tre eresie moderne», «sia con una enciclica [...], sia con un Sillabo moderno nella forma di quello di Papa Pio ix» 61. Informato del rapporto, Pio xi decise di affidare ai Gesuiti lo studio di questa «delicata questione». Tre teologi della Compagnia di Gesù compilarono così un documento in forma di catalogo di proposizioni da condannare riguardanti il nazionalismo (8 proposizioni), il culto della razza (24 proposizioni) e il totalitarismo (15 proposizioni) 62. L'entrata in scena della Segreteria di Stato, tenuta fino a quel momento in disparte, si rivelò determinante. Il sostituto monsignor Tardini spiegò in un votum datato 20 aprile 1936 che era senz'altro opportuno condannare gli errori «assai gravi» e «assai dannosi» del nazionalismo razzista, ma che era altrettanto opportuno non dimenticare il comunismo. Il mondo, osservava Tardini, era diviso in due fazioni: il nazionalismo e il comunismo. Bisognava evitare a ogni costo che un'«eventuale condanna» da parte del magistero potesse apparire «come un gesto di ispirazione politica» in favore di una delle due parti (in questo caso, del comunismo). Il modo migliore per evitare di incorrere in questo rischio era condannare insieme i due sistemi. «Tutti e due hanno molteplici punti di contatto», scriveva il prelado vaticano visibilmente influenzato da alcuni studi sul rapporto tra i due totalitarismi 63. Quanto alla forma di tale condanna, si potevano seguire gli esempi di Pio ix (contro il liberalismo) e di Pio x (contro il modernismo) e pubblicare un'enciclica a carattere dottrinale, seguita (o preceduta) da un elenco di errori da condannare 64. Sulla base di queste osservazioni, il 29 aprile 1936 fu creata una nuova commissione 65, cui fu affidato il compito di dedicarsi «allo studio del comunismo» - cosa che, come si è visto, fino ad allora non era stata presa sufficientemente in considerazione - e, allo stesso tempo, di preparare un documento in due parti, contenente, nella prima, la descrizione degli errori e della dottrina cattolica, nella seconda, l'elenco delle preposizioni erronee da

condannare. Ai suoi membri era stato raccomandato di limitarsi «agli errori fondamentali, senza includere gli errori evidentemente falsi e blasfemi», e di adottare una forma quanto più chiara e precisa possibile, evitando «una terminologia troppo scolastica poco compresa dal pubblico» 66. Dopo essersi riunita più volte (non meno di sette tra il maggio e il giugno del 1936), la commissione elaborò un progetto di decreto in quattro parti che condannava il razzismo, l'ultranazionalismo, il comunismo e il totalitarismo. Il documento, tuttavia, non fu mai pubblicato 67. Nel novembre del 1936, chiamati a pronunciarsi sull'opportunità di tale condanna, i cardinali del Sant'Uffizio decisero, viste le circostanze, di soprassedere, riconoscendo, al più, l'utilità di un atto del magistero che mettesse in guardia i fedeli «contro gli errori del comunismo». Pio xi ratificò la loro decisione e assicurò «che, per parte sua, avrebbe fatto qualcosa» 68. La strategia della prudenza sembrava prevalere: non si mirava più a sferrare un «duro colpo» (Peter Godman) alle eresie del tempo 69. Quattro mesi più tardi fu pubblicata l'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) che condannava il comunismo ateo, definito «intrinsecamente perverso». I documenti conservati negli archivi vaticani, oggi accessibili, consentono di ricostruire l'origine di questo testo fondamentale, mettendo in evidenza due elementi chiave: la concorrenza di due progetti, il primo di ispirazione più dottrinale, il secondo più politico, e il ruolo decisivo svolto da Pio xi nella preparazione dell'intera enciclica:"

Il primo progetto, datato 6 gennaio 1937, era stato elaborato dal Sant'Uffizio e appariva perfettamente coerente con gli altri lavori della Congregazione. Autore del documento altri non era che il suo nuovo assessore, monsignor Ottaviani, un giurista formatosi alla scuola dell'Apollinare, che rivestì per molto tempo la carica di sostituto della Segreteria di Stato. A lui, peraltro, si deve la pubblicazione di un manuale di diritto canonico che condannava le mire totalitarie degli Stati moderni sulla base di citazioni tratte dagli scritti di Mussolini, di Hitler e di Rosenberg 70. Il testo del suo progetto insisteva sul carattere religioso del comunismo che, a suo avviso, non era soltanto un semplice sistema economico o una mera espressione politica, «come alcuni falsamente credono», perché, se così fosse, la Chiesa potrebbe benissimo adattarvisi e «adempire alla sua benefica e divina missione» come ha fatto con altri regimi, purché «le si lasci la libertà dell'operare e si rispettino i diritti di Dio e dell'uomo». Se il bolscevismo aveva un

carattere anticristiano era perché si fondava su una dottrina filosofica (il marxismo) che sosteneva un «materialismo sociale» basato sul primato delle condizioni economiche. «In forza di tale sistema il Cristianesimo viene additato quale religione delle classi privilegiate e la Chiesa quale nemica del progresso»: se per il comunismo la Chiesa cattolica rappresentava il nemico da abbattere, occorreva dunque che tutti coloro che intendevano combattere efficacemente il comunismo si alleassero con la Chiesa. Il progetto elaborato dal Sant'Uffizio proponeva implicitamente la creazione di un fronte anticomunista che superava ampiamente le «frontiere della Chiesa visibile» e chiamava «tutti gli uomini che ancora vogliono stare con Cristo, tutti quelli che ritengono che la fede in Dio è l'unico baluardo contro l'anarchia, e l'imprescindibile fondamento d'ogni autorità e d'ogni ordine nella società umana» a mirare «a condurre sulla terra una vita conforme alla dignità dell'uomo e della vera umanità» 71. Questa strategia del "baluardo", caratteristica della destra curiale dopo la Seconda guerra mondiale, culminò nella pubblicazione del famoso decreto del Sant'Uffizio del 1° luglio 1949, che vietava ogni forma di collaborazione con i comunisti, prevedendo, in caso contrario, misure che potevano arrivare alla scomunica. Prima di essere anticomunista, questa politica era antitotalitaria: essa postulava l'esistenza di valori morali comuni che superavano le barriere confessionali e religiose. Pio xi, in ogni caso, non prese in considerazione il progetto del Sant'Uffizio.

Il secondo schema, elaborato da un piccolo gruppo di Gesuiti riuniti a Roma attorno a padre Ledóchowski, giunse al pontefice soltanto nel febbraio del 1937 72. Il testo non è conservato negli archivi, ma vi sono altri documenti che consentono di valutare l'apporto dato alla redazione dell'enciclica dalla Compagnia di Gesù e dal suo generale. A differenza del Sant'Uffizio, i Gesuiti romani vedevano nel comunismo, se non il solo, almeno il principale pericolo per la Chiesa. L'idea di un qualunque legame tra i due totalitarismi, quello rosso e quello nero, non appariva più nelle loro analisi. Il loro approccio al comunismo intendeva essere più politico che dottrinale e voleva basarsi sui fatti più che sui testi: «bisogna evitare l'impressione, che si va sempre più diffondendo, che la Chiesa si pasce di buone parole, ma non arriva ai fatti», scriveva padre Ledóchowski in una nota informativa per il papa 73. Secondo i Gesuiti, che, come si è visto, disponevano della vasta documentazione raccolta dal Segretariato romano sull'ateismo,

oggetto dell'enciclica doveva essere non tanto la dottrina marxista-leninista, con i suoi presupposti filosofici materialisti, quanto il sistema comunista in sé, così come era applicato in Unione Sovietica e come intendeva diffondersi in tutto il mondo. Che si trattasse di padre Joseph Ledit o di padre Friedrich Muckermann, i religiosi chiamati a lavorare alla redazione del documento appartenevano tutti al gruppo di "Lettres de Rome" 74, ad eccezione di padre Gustave Desbuquois, convocato d'urgenza a Roma all'inizio di febbraio. Stando al suo biografo, egli riuscì, pur con qualche difficoltà, a riequilibrare un progetto che gli sembrava «unilateralmente troppo negativo» 75. Il direttore dell'Action populaire, come si è visto, aveva riguardo al comunismo idee decisamente più moderate rispetto a quelle del generale dei Gesuiti. Durante una riunione di direttori di riviste, tenutasi a Roma nel maggio del 1936 in occasione dell'Esposizione mondiale della stampa cattolica, Desbuquois si era sentito riprendere duramente da Ledóchowski per aver osato parlare di un possibile dialogo con i comunisti 76. Altro motivo di divergenza tra i due era il ruolo attribuito agli ebrei nell'ambito del movimento comunista internazionale: Ci parve necessario - si leggeva nel documento redatto dai Gesuiti - che in una tale Enciclica si faccia, sia pure di passaggio e velatamente, almeno un'allusione all'influsso ebraico, essendo certo che non solo gli autori intellettuali del comunismo (Marx, Lassalle ecc.) erano tutti ebrei, ma anche il movimento comunista in Russia è stato inscenato da ebrei, e adesso pure, benché non sempre apertamente, in tutte le regioni, se si va ben a fondo, sono gli ebrei i primi fautori e promotori della propaganda comunista.

Su questo punto, il "papa nero" non sarà ascoltato 77.

L'enciclica *Divini Redemptoris*, pubblicata in latino il 19 marzo 1937, giorno di san Giuseppe patrono dei lavoratori, portava soprattutto il marchio di Pio xi: il testo redatto dai Gesuiti seguiva fedelmente le direttive impartite dal papa in due schemi dettati al suo segretario, monsignor Confalonieri, e trasmesse da quest'ultimo al generale della Compagnia. La struttura generale dell'enciclica, divisa in cinque parti, è quella proposta dallo stesso Pio xi 78: la prima parte ricorda l'atteggiamento fermo tenuto dalla Chiesa nei confronti del comunismo durante i pontificati di Pio ix e di Leone xiii, fino ad arrivare al pontificato di papa Ratti; la seconda presenta la dottrina comunista e gli amari frutti che essa porta con sé; la terza espone la luminosa dottrina

sociale della Chiesa cattolica; la quarta indica i rimedi e i mezzi da adottare per combattere il flagello del comunismo; la quinta, infine, lancia un appello a tutte le forze morali e spirituali (clero, Azione cattolica, Stato cristiano), chiamate a collaborare a questa «opera mondiale di salvezza». Nella parte conclusiva l'enciclica si rivolge agli stessi comunisti «affinché abbandonino la via sdruciolevole che travolge tutti in una immensa catastrofica rovina» (n. 80). I posteri sembrano aver concentrato l'attenzione soprattutto sulla condanna senza appello pronunciata alla fine della quarta parte: «Il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con esso da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana» (n. 58). Il documento, in realtà, voleva essere più "positivo" che "negativo": esso tracciava i contorni di un nuovo ordine sociale cristiano fondato sui principi della morale cattolica. È proprio questo aspetto più pastorale che dogmatico che il papa, rischiando peraltro di suscitare incomprensioni e di disorientare una parte dell'opinione pubblica cattolica, cercherà di far prevalere nelle sue direttive all'episcopato francese in visita a Roma negli ultimi mesi del 1937.

Accettare la "mano tesa"?

La stampa del Fronte popolare rispose all'enciclica papale contro il comunismo con la pubblicazione di un articolo al vetriolo intitolato *L'enciclica fascista*, firmato da André Leroux e apparso nel giornale "Le Populaire". Ci si dimenticava che, poco prima della Divini Redemptoris, era stata pubblicata un'altra enciclica, la *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937), redatta in tedesco e rivolta contro il nazismo e i suoi fondamenti neopagani. Il documento era stato preparato in gran segreto dal cardinale Pacelli nel gennaio del 1937, dopo la visita a Roma dei principali responsabili della Chiesa tedesca (i cardinali Bertram, Faulhaber e Schulte e i vescovi antinazisti von Galen di Münster e von Preysing di Berlino). Interpellati su cosa convenisse fare di fronte alla gravità delle persecuzioni subite dalla Chiesa in Germania, essi si erano pronunciati unanimemente in favore «di un'enciclica a carattere dottrinale» 79. Basata su un primo progetto redatto su richiesta di Pacelli dall'arcivescovo di Monaco Faulhaber, la *Mit brennender Sorge*

non aveva nulla in comune con i già ricordati lavori della commissione del Sant'Uffizio. Tutta la prima parte, incentrata sul concordato e sulla sua violazione da parte delle autorità del Reich, riprendeva fedelmente lo stile e le argomentazioni del segretario di Stato di Pio xi: «se l'albero della pace [...] piantato in terra tedesca» non aveva «prodotto i frutti» sperati, «la colpa» non era della Santa Sede, rimasta fedele «agli accordi», ma dell'«altra parte» contraente. La seconda parte dell'enciclica, ripresa essenzialmente dal progetto di Faulhaber, denunciava l'incompatibilità del nazismo, peraltro mai nominato esplicitamente, con le verità fondamentali della fede cristiana, e condannava la divinizzazione del popolo, della razza o dello Stato attraverso un «culto idolatrico», la nazionalizzazione della religione e della morale e la profanazione dei concetti religiosi fondamentali (rivelazione, fede, immortalità, peccato originale). Datata 14 marzo, ma trasmessa a tutti i vescovi attraverso la nunziatura già dal 10 dello stesso mese, l'enciclica fu letta in tutte le chiese tedesche la domenica delle palme (21 marzo) del 1937. Il suo impatto sulle coscienze fu notevole, nonostante gli sforzi della polizia nazista per impedirne la diffusione. E naturale, dunque, che gli attacchi della sinistra francese contro la presunta posizione filofascista del papato fossero accolti molto male a Roma. Pubblicando quasi contemporaneamente due encicliche volte a condannare rispettivamente il nazismo e il comunismo, Pio xi dimostrava chiaramente di non volere che la Chiesa si lasciasse coinvolgere in una crociata unilaterale. Il nazismo e i movimenti ad esso legati non erano migliori del comunismo; le due ideologie che si contendevano in Europa il favore del popolo erano espressione di uno stesso "male" totalitario. Il socialista Léon Blum, presidente del Conseil français, ne era tanto consapevole che si era affrettato a porgere le sue scuse al nunzio di Parigi Valerio Valeri per l'articolo offensivo pubblicato su "Le Populaire" 80. I rapporti tra i due sembravano improntati alla massima cordialità. In occasione del loro primo incontro, il capo del Fronte popolare aveva detto al nunzio di «conoscere bene le due encicliche a carattere sociale del sovrano pontefice» e di essere persino arrivato a difendere le posizioni internazionaliste della Santa Sede alla Camera «contro alcuni cattolici nazionalisti» 81: gettava così le basi di una possibile collaborazione tra i cattolici e il Fronte popolare. Quando però Blum cominciò a dare a quest'offerta di collaborazione un carattere pubblico, le sue dichiarazioni destarono scandalo: l'intervista

da lui rilasciata a "Sept" il 19 febbraio 1937 portò, alcuni mesi più tardi, alla soppressione del settimanale domenicano.

Fino ad allora, il giornale non aveva avuto alcun problema, nonostante gli attacchi di cui era regolarmente oggetto da parte della stampa nazionalista di destra. Le sue prese di posizione contro la "crociata franchista", distanti dalla politica ufficiale della Santa Sede, non gli erano valse che qualche avvertimento. Lo scoppio della guerra civile spagnola aveva reso più difficile la sua posizione. Quando gli episodi di "profanazione religiosa" da parte dei comunisti si moltiplicarono, facendo temere l'estensione alla Francia dell'ondata di anticlericalismo che infiammava la Spagna, numerose personalità cattoliche francesi (monsignor Neveu, Charles Loiseau, il filosofo Jacques Chevalier) espressero al Vaticano la loro preoccupazione per le deviazioni di una parte della stampa cattolica ("Aube", "Sept", "Esprit"), troppo favorevole, a loro avviso, a un'intesa con il comunismo 82. Nel maggio del 1937 il cardinale Sbarretti, segretario della Congregazione del Sant'Uffizio, chiese al nunzio apostolico in Francia monsignor Valeri di avviare un'indagine «ampia e coscienziosa» sul periodico domenicano, come stabilito da un decreto emanato il 14 aprile dalla stessa Congregazione 83. La lettera di Sbarretti si faceva portavoce delle accuse formulate contro la cosiddetta stampa cattolica francese «di tendenza democratica progressista»:

Non è raro notare in dette pubblicazioni (periodiche o giornaliere) modi di esprimersi tali, modi per attrarre (sia pure con la più retta intenzione e la migliore buona fede) i poveri traviati da false dottrine sociali estremiste tali, che, col troppo concedere e col troppo adattarsi, vi è legittimo motivo di preoccuparsi se l'effetto di tale atteggiamento non sia quello di confermare gli avversari nelle loro erronee concezioni quasi avendo trovato in detti cattolici dei timidi alleati per l'instaurazione di un "nuovo ordine" che non è certo quello cui potrebbe applicarsi la qualifica di cristiano 84.

Il rapporto della nunziatura rimproverava ai collaboratori del settimanale «un eccessivo sentimento di generosità» nei confronti del socialismo e del comunismo, che li portava a riconoscere, «sotto una dottrina che essi considerano come inaccettabile, una tendenza profondamente umana e disinteressata per il bene della classe operaia». Tenuto conto del cambiamento di atteggiamento riscontrato «negli ultimi tempi» 85, il rappresentante della Santa Sede si disse contrario a

una condanna, ma il suo consiglio non fu seguito: nella riunione del 14 luglio 1937, i cardinali del Sant'Uffizio approvarono un decreto che raccomandava la soppressione del settimanale "Sept" {Quoad ephemeridem Sept supprimatur} e suggeriva di inviare in Francia due delegati della stessa confraternita per proseguire l'indagine su altri periodici. Come spiegare questo atteggiamento di rifiuto nei confronti della posizione del nunzio ? La coincidenza di date tra il viaggio in Francia (Lisieux, Parigi) del cardinale Pacelli (9-13 luglio) e l'approvazione del decreto del Sant'Uffizio (14 luglio) non può non attirare l'attenzione dello storico. Pur avendo detto all'ambasciatore Charles-Roux «di essere rimasto assolutamente estraneo alla questione», Pacelli, nel discorso pronunciato dal pulpito della cattedrale di Notre-Dame il 13 luglio 1937, non aveva mancato di ammonire «quegli spiriti ardenti, quei cuori generosi e sinceri» che, nell'«ardente foga delle loro preoccupazioni sociali», «rischiano di ignorare i limiti oltre i quali la verità cede il passo all'errore, lo zelo diventa fanatismo e la giusta riforma si trasforma in rivoluzione» 86. Si decise, in ogni caso, di non rendere pubblico il decreto per rispetto verso l'ordine dei Predicatori. Padre Martin-Stanislas Gillet, maestro generale dell'ordine, fu informato della decisione e incaricato di assicurarne la «pronta esecuzione» 87. Egli stesso, nei mesi precedenti, si era fatto promotore, presso la Segreteria di Stato, di un'operazione politica finalizzata a rimuovere i "bolscevichi" dal potere in Francia, attraverso un'alleanza tra cattolici e radicali basata su «un programma spirituale comune, nazionale e antibolscevico» 88. Un mese dopo comunicò al Sant'Uffizio l'effettiva chiusura di "Sept" «per motivi economici»: «Altrimenti si rischierebbe di suscitare accese polemiche e di aumentare ulteriormente la divisione tra i cattolici», scriveva il religioso dichiarando di temere le reazioni negative dei «cardinali di Parigi e di Lille» e di alcuni vescovi francesi che avevano sostenuto il periodico 89. Di tale disapprovazione il dossier custodito presso gli archivi del Sant'Uffizio non conserva quasi traccia, se non in una nota dell'arcivescovo di Tolosa monsignor Saliège, che accenna alla «notevole agitazione» che «l'improvvisa scomparsa di "Sept"» aveva suscitato «negli ambienti più ligi alle direttive pontificie». Dopo aver elogiato il settimanale che, con il suo atteggiamento «nuovo e coraggioso», e grazie «all'équipe assai valida di laici che vi collaboravano (Mauriac, Gilson, Maritain, ecc.)», era riuscito «a riscuotere l'interesse di ambienti non propriamente cattolici,

ivi compresi gli ambienti governativi», il prelato si interrogava «sulle misteriose circostanze» di una scomparsa che «sconcertava il pubblico» cattolico e «incoraggiava gli ambienti di estrema destra». «La sua scomparsa - concludeva l'arcivescovo - priva gli ambienti cattolici dell'unico settimanale che poteva opporsi ai settimanali pagani e osceni, come "Candide" e "Gringoire", troppo letti anche dalle famiglie cattoliche» 90. Il disagio aumentò negli ultimi mesi del 1937: l'articolo di padre Mariano Cordovani, maestro del Sacro palazzo, pubblicato il 14 novembre sull'"Osservatore romano", suonava come una sorta di richiamo all'ordine; poco prima era apparso il famoso *Par notre faute* di Henri Guillemin, preceduto a sua volta dal breve testo di Étienne Borne *L'Église corps de péché*, pubblicato il 30 settembre sulla "Vie Intellectuelle" 91.

Dire che la situazione della Chiesa di Francia stava veramente a cuore a Pio XI sarebbe riduttivo: se il papa aveva approvato le misure repressive adottate nei confronti di "Terre Nouvelle" e di "Sept", era perché temeva gli effetti negativi della propaganda comunista sul mondo cattolico. Ma il pontefice non intendeva più limitarsi a un atteggiamento puramente negativo. L'arrivo a Roma di numerosi vescovi francesi, nel novembre del 1937, gli offrì l'occasione per far udire un'altra voce, più pastorale, nella risposta che la Chiesa avrebbe dato alla "mano tesa" dei comunisti. In un importante incontro tenuto a Parigi il 27 ottobre del 1937, il segretario generale del Partito comunista francese Maurice Thorez aveva parlato nuovamente di un possibile accordo tra cattolici e comunisti sul piano dell'impegno sociale 92. La Chiesa poteva rifiutare sic et simpliciter la mano offertale dai comunisti? Un simile atteggiamento di rifiuto non sarebbe stato contrario allo spirito del Vangelo? Il papa ne parlò con il cardinale Pacelli dopo «una notte insonne, ma calma e riposante».

Noi prendiamo la mano che ci tendete e vi tendiamo la nostra e vi preghiamo di bene accoglierla perché noi non vogliamo l'una e non vi offriamo l'altra se non facendo nostre, come ne abbiamo il diritto e il dovere, le parole di nostro Signore Gesù Cristo: venite a me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos 93.

Se avesse agito in questo modo, senza confusione ideologica e senza «compromettere i principi che tutti conoscono e riconoscono alla Chiesa cattolica», l'episcopato francese avrebbe avuto la certezza di interpretare «il pensiero del Santo Padre», perché non avrebbe fatto che

«interpretare il pensiero di Gesù Cristo». Quando sentirono pronunciare queste parole dallo stesso pontefice, i vescovi francesi rimasero a dir poco sorpresi: al loro rientro in Francia si recarono subito dal nunzio perché confermasse questi propositi 94. La risposta della Segreteria di Stato, firmata da Pacelli, appariva piuttosto impacciata: «Non si tratta di un proposito fisso da cui il Santo Padre è lontanissimo, ma di un semplice pensiero, ispirato dal desiderio di offrire alle anime ingannate dall'errore comunista i mezzi di salute di cui la Chiesa è depositaria» 95. Il papa tornò sull'argomento nell'allocuzione al Sacro collegio del 15 dicembre 1937 96. «Prendiamo dunque la mano tesa»: con queste parole lapidarie, senza riferire previamente nulla ai suoi superiori, il domenicano francese Maxime-Mathieu Gorce, in una lettera pubblicata sull'"*Ordre*" del 18 dicembre 1937 97, commentava le parole rivolte dal papa ai vescovi francesi. «"Prendiamo la mano tesa" ha detto il papa», aggiungeva, da parte sua, "*L'Humanité*" (19 dicembre 1937), richiamandosi alle affermazioni del domenicano. Si stava assistendo a un rivolgimento della posizione della Santa Sede nei confronti del comunismo? La questione mise in agitazione gli ambienti della destra cattolica. Il vicepresidente della *Fédération nationale catholique* Jean Le Cour Grandmaison chiese al nunzio di smentire «le voci che attribuiscono al Santo Padre un deciso cambiamento di atteggiamento nei confronti del comunismo» 98. Il messaggio di Natale del cardinale Verdier fece eco, a sua volta, alle parole del papa:

Il buon medico non respinge la mano che gli viene tesa per il dolore. Il buon Pastore del Vangelo si preoccupa molto più della pecora perduta che delle altre novantanove rimaste nell'ovile. Sì, bisogna rispondere nobilmente, cristianamente, con infinita carità, a coloro che ci chiamano da tanto lontano

Le dichiarazioni dell'arcivescovo di Parigi, che contenevano comunque un esplicito riferimento all'enciclica *Divini Redemptoris* (introdotto su richiesta del cardinale Pacelli attraverso la nunziatura), non bastarono a sedare la controversia *lot*>. Per chiudere almeno provvisoriamente il dibattito fu necessario un intervento dell'"*Osservatore romano*" (29 dicembre 1937), che, in un articolo firmato dal direttore Dalla Torre, ribadiva l'impossibilità di un'intesa con i comunisti, anche quando questa si fosse limitata ad alcune «realizzazioni pratiche» *lox*. I cardinali Gerlier (Lione) e Liénart (Lille), dal canto loro, si adoperarono per relativizzare la portata delle parole

dell'arcivescovo di Parigi¹⁰². La Segreteria di Stato fece tutto il possibile per limitare al massimo gli effetti delle dichiarazioni pontificie, «affinché la caritatevole premura verso gli erranti che ha mosso il Santo Padre, non sia intesa come un'assurda acquiescenza all'errore da essi professato» ¹⁰³. La distinzione tra "erranti" ed "errori" sarà ripresa da Giovanni xxiii e, all'indomani del Concilio, come vedremo, aprirà la strada al dialogo con il mondo dell'ateismo. Sarebbe in ogni caso eccessivo vedere in ciò un cambiamento della politica pontificia nella lotta contro i totalitarismi¹⁰⁴: per quanto sensibile alle preoccupazioni sociali dei cattolici francesi, che sollecitavano un atteggiamento di apertura nei confronti del comunismo, Pio xi era tuttavia fermamente convinto della gravità del pericolo rosso. Si può dire, invece, che negli anni 1936-37 si trovarono a convivere due strategie parallele basate su due diverse visioni del ruolo e degli interessi della Chiesa in un mondo in preda al delirio delle ideologie totalitarie: la prima, quella romana, che troverà il suo compimento durante il pontificato di Pio xii, sollecitava l'unione di tutte le forze conservatrici in nome della difesa della cristianità contro il comunismo; la seconda, quella francese, insisteva al contrario sulla ricerca di nuovi accordi, ed era fondata su una comprensione più autentica delle esigenze cristiane nell'ordine politico e sociale. Questa incompatibilità di vedute e la differenza delle due strategie saranno all'origine di una serie di crisi nei rapporti tra Roma e Parigi negli anni quaranta e cinquanta.

4.

Guerra giusta o guerra santa?

«Che si invochi dunque, se la si crede giusta, la giustizia della guerra che si combatte, che non si invochi la sua santità! Che si sacrifichi, se si ritiene di dover sacrificare, in nome dell'ordine sociale o della nazione; già questo è abbastanza orribile; che non si invochi in nome di Cristo-Re, che non è un condottiero, ma un Re di grazia e di carità, morto per tutti gli uomini, e il cui regno non è di questo mondo» pubblicato nella "Nouvelle Revue Française" (1° luglio 1937) con il titolo De la guerre sainte, questo breve testo di Jacques Maritain, tratto dalla Prefazione del filosofo al volume di Alfred Mendizabal, *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936* (Paris 1937), intendeva stigmatizzare ogni tentativo di sacralizzazione del conflitto da parte dei cattolici. Contemporaneamente, padre Menéndez-Reigada, docente dell'Università di Salamanca, scriveva nella rivista "La Ciencia Tomista": «La guerra nazionale spagnola è una guerra santa, la più santa che la storia abbia mai conosciuto» 2. Lo scoppio della guerra civile in Spagna, con la sua sequela di orrori e persecuzioni contro la Chiesa e il clero, rese nuovamente attuale, nel mondo cattolico spagnolo, l'idea della crociata, peraltro non congeniale al cristianesimo delle origini, che si fondava essenzialmente su un messaggio di pace e di non violenza basato sul Vangelo delle beatitudini³. Nel pensiero e nella cultura cristiani la guerra ha acquisito "diritto di cittadinanza" soltanto progressivamente. La dottrina della guerra giusta, formulata da sant'Agostino e dai teologi medievali, poneva in ogni caso severe restrizioni all'uso della violenza e intendeva unicamente legittimare il ricorso alle armi, in casi ben precisi, per difendere uno Stato divenuto cristiano in seguito alla rivoluzione costantiniana. Ma non si trattava ancora della "guerra santa" cui si riferiva il termine "crociata", il cui uso comincerà a diffondersi nel mondo cristiano soltanto alla fine del xn secolo, dopo la prima spedizione dei crociati (1cruce signati) per sottrarre ai musulmani la città di Gerusalemme che custodiva la tomba

di Cristo. A differenza del concetto di "guerra giusta", che resterà la dottrina ufficiale della Chiesa fino all'inizio del xx secolo, il concetto di "guerra santa" o "crociata" indicava che la guerra in sé poteva essere una causa santa in grado di "santificare" chi la combatteva. L'uso delle armi non soltanto non era vietato, ma era addirittura incoraggiato dal papato: i crociati erano martiri della fede e la guerra era santificata. Quanto al concetto di "guerra divina" o, se si preferisce, di guerra intesa come punizione divina, esso appare per la prima volta nei discorsi cattolici dopo la rivoluzione francese. Diviene poi uno dei principali temi del pensiero cattolico controrivoluzionario (Joseph de Maistre), che vede la guerra come la giusta punizione inflitta da Dio alla società moderna sempre più secolarizzata, affinché ritrovi il cammino della pace e della concordia sotto la guida dell'autorità della Chiesa. Questa lettura "prowidenzialista" del conflitto, che pone l'accento sulla necessaria restaurazione di un ordine internazionale soggetto all'autorità del papa, avrebbe impregnato fortemente i discorsi cattolici durante la Prima guerra mondiale 4.

La tentazione della guerra santa

Gli sforzi di Benedetto xv per porre fine a questa «orribile carneficina» rappresentavano già un primo tentativo di superamento della dottrina della guerra giusta. Quando in Francia alcuni teologi tomisti avevano tentato di dimostrare che il loro paese, combattendo la "barbarie tedesca", conduceva la guerra del diritto e della civiltà, il papa aveva usato parole molto forti per denunciare quella che, nella famosa Nota ai paesi belligeranti dell'agosto 1911, definiva una «inutile strage». Il piano di pace pontificio, basato sul primato del diritto e sull'idea del compromesso territoriale, si era scontrato non soltanto con l'indifferenza politica dei governanti, ma anche con l'ostilità dichiarata di una parte del mondo cattolico. Durante una cerimonia religiosa e patriottica organizzata nel dicembre del 1917 presso la chiesa della Maddalena, padre Antonin-Dalmace Sertillanges, professore dell'Institut catholique de Paris, aveva dichiarato, in un discorso pubblico che destò scandalo a Roma, che «per il momento» i cattolici francesi non potevano rispondere positivamente agli appelli alla pace del santo padre. Interpellato dalla Segreteria di Stato, monsignor Alfred Baudrillard

rettore dell'Institut catholique e, dal 1915, alla guida di un Comité catholique pour la propagande française à l'étranger, si era detto contrario a qualunque misura disciplinare nei confronti del domenicano: «ciò - affermava Baudrillart - rischierebbe di aggravare i malintesi tra i cattolici francesi e la Santa Sede, visto il successo che ha avuto tale discorso diffuso dall'"Echo de Paris"; ne sono stati acquistati più di 50.000 esemplari» 5. Il religioso, inizialmente, fu ignorato dalla Santa Sede, che si limitò a prendere atto dell'impossibilità di comminare delle sanzioni «nelle circostanze attuali» 6. Terminata la guerra, il papato non cessò di mettere in guardia i cattolici contro il nuovo flagello del nazionalismo. Nell'enciclica *Pacem Dei munus* (23 maggio 1920) Benedetto xv tracciava il programma di un vero e proprio internazionalismo cristiano, in cui la legge della carità evangelica non si applicava soltanto agli individui, ma anche alle nazioni, che, «infine, non sono che l'insieme dei singoli individui». Pio xi dovette decisamente far suoi i timori dei suoi predecessori per l'ascesa dei nazionalismi nell'Europa di Versailles: già nella sua prima enciclica *Ubi arcano Dei* (23 dicembre 1922) il pontefice ricordava i pericoli insiti nell'«immoderato nazionalismo», mentre nell'enciclica *Quasprimas* (1925), con cui istituiva la festa del Cristo re, presentava quella forma di sacralizzazione della nazione che è il nazionalismo (da distinguere dall'amor di patria, che si traduce in patriottismo), come uno dei «frutti più amari» della pubblica apostasia del Cristo. Il nazionalismo appariva come «la più pericolosa eresia dei tempi nostri» 7, più ancora del comunismo, contro il quale il magistero romano aveva già lanciato numerosi anatemi dopo la pubblicazione, nel marzo del 1848, del Manifesto del partito comunista di Karl Marx e Friedrich Engels: «tra i problemi che si pongono oggi, in tutto il mondo, alla coscienza cattolica — scriveva Maurice Vaussard nella sua *Enquête sur le nationalisme* pubblicata nel 1923 —, nessuno è forse più grave di quello del "nazionalismo"» 8. La condanna del tutto "atipica" 9 del nazionalismo maurrassiano, nel dicembre del 1926, aveva una portata universale: non soltanto prefigurava la condanna dei totalitarismi degli anni trenta, che abbiamo analizzato nel CAP. 3, ma apriva la strada a una ridefinizione della dottrina cattolica sulla guerra e sulla pace 10. Il pacifismo cattolico degli anni venti si trovava improvvisamente a essere legittimato. Piuttosto marginale in Francia, la tendenza pacifista si era sviluppata in modo più significativo in Germania, dove era nata una Lega di cattolici

tedeschi per la pace, guidata da padre Stratmann 12. Intorno alla metà degli anni venti, due congressi avevano risvegliato l'interesse dei cattolici nei confronti di questa problematica: la settimana sociale di Le Havre (26 agosto 1926), dedicata al «Problema della vita internazionale», e il congresso dell'Internazionale democratica di Marc Sangnier, tenutosi a Bierville dal 17 al 22 agosto 1926. L'impegno in favore della pace e della collaborazione internazionale era stato sostenuto energicamente da numerosi vescovi del mondo francofono, primi fra tutti monsignor Marius Besson, vescovo di Friburgo, e monsignor Eugène-Louis Julien, vescovo di Arras 13. Proprio sotto l'egida di Besson, tra il 1928 e il 1931 alcuni teologi francesi e tedeschi si erano riuniti a Friburgo per riflettere insieme sulla questione. Il Vaticano aveva avallato queste loro discussioni teologiche informali, i cui esiti furono pubblicati prima nei "Documents de la Vie Intellectuelle" (febbraio 1932), poi, raccolti in un opuscolo, dalle Éditions du Cerf (1932) 14. Fortemente segnati dallo spirito di Ginevra, gli autori del documento cercavano di ripensare la dottrina cattolica alla luce dell'esistenza di una Società delle Nazioni dotata di un meccanismo di sicurezza collettiva. La guerra moderna, con la sua sequela di «rovine materiali, spirituali, individuali, familiari, sociali, religiose», era diventata «una tale calamità mondiale», che aveva cessato di essere «un mezzo proporzionato» all'unico «fine» che, nel contesto della dottrina tradizionale, avrebbe potuto giustificarla, vale a dire «l'instaurazione di un ordine più umano e la pace». L'uso legittimo delle armi era praticamente ridotto ai soli casi di legittima difesa {Notwehr}, eventualità destinata in ogni caso a venir meno con il progredire dell'organizzazione della società internazionale: «il caso di legittima difesa sarà tanto meno frequente nella vita internazionale, quanto più gli Stati avranno raggiunto una reale sicurezza nel loro regime di mutua assistenza, di organizzazione giuridica e di arbitrato» 15.

Mentre all'inizio degli anni trenta i cattolici francesi, ancora sotto shock per la condanna dell'Action française (1926), riflettevano sulle implicazioni dell'identificazione funesta tra cattolici e nazionalisti, i cattolici spagnoli subivano l'attrazione del modello condannato da Roma 16. Si assiste così, non soltanto in Spagna, ma in tutto il mondo ispanico, all'affermarsi di una corrente di pensiero che tende a esaltare i valori dell'ispanità, identificandoli con il cattolicesimo. E interessante notare che il centro propulsore di tale movimento non fu la Spagna, ma

l'America Latina e, soprattutto, l'Argentina, dove forte era l'influenza dei preti spagnoli espatriati¹⁷. Tra questi si distinse il sacerdote basco Zacarías de Vizcarra (1879-1973), autore di un saggio intitolato *El apóstol Santiago y el mundo hispano* (1932), che esaltava la missione apostolica ed evangelizzatrice della Spagna imperiale e la sua quotidiana lotta contro i nemici del cristianesimo: il giudaismo e l'islam. I contatti con de Vizcarra portarono un altro intellettuale basco, Ramiro de Maetzu (1875-1936), ambasciatore del regime del generale Primo de Rivera a Buenos Aires (1928-29), a convertirsi ai valori dell'ispanità, che, al suo ritorno in Spagna, esaltò nel volume *Defensa de la Hispanidad* (1934). Ampiamente diffuse in Argentina alla fine degli anni venti, queste idee, a partire dal dicembre del 1931, trovarono la loro cassa di risonanza in Spagna nella rivista madrileña "Acción española", il cui titolo esprimeva chiaramente una comune ispirazione con l'omologo periodico francese ¹⁸. Il Congresso eucaristico internazionale di Buenos Aires (10-14 ottobre 1934) rappresentò per questo movimento una sorta di apogeo. Durante una "giornata della razza", organizzata in occasione dell'anniversario della scoperta dell'America (12 ottobre 1492), il cardinale arcivescovo di Toledo Isidro Goma y Tomas si fece portavoce di questo nuovo "messianismo imperiale" in un discorso pronunciato alla presenza del cardinale Eugenio Pacelli, delegato pontificio, segretario di Stato vaticano e futuro Pio xii: «L'America è opera della Spagna. Quest'opera della Spagna è essenzialmente quella del cattolicesimo. Vi è dunque una relazione di uguaglianza tra ispanità e cattolicesimo, e ogni tentativo di ispanizzazione che lo disconosce è una follia» ¹⁹.

Sulla base di queste premesse, la sollevazione militare del luglio del 1936 non poteva apparire, in questi ambienti, che come una causa giusta, benedetta da Dio: come la sollevazione della Spagna cattolica e tradizionalista contro la Spagna empia e rivoluzionaria. Fin dall'autunno del 1936 alcuni vescovi spagnoli non esitarono a considerarla una vera e propria crociata: se «esteriormente - scriveva ad esempio il vescovo di Salamanca monsignor Enrique Pia y Deniel nella sua lettera pastorale *Las dos ciudades* del 30 settembre 1936 - essa riveste la forma di una guerra civile, in realtà è invece una crociata» ²⁰. Dopo un colloquio con il generale Franco (10 maggio 1937), il cardinale Goma decise di spiegare il significato morale e religioso del conflitto in un documento collettivo redatto a nome di tutto l'episcopato spagnolo. Interpellata

sull'opportunità di tale iniziativa, la Segreteria di Stato rispose a nome del papa che la Santa Sede si rimetteva al buon senso del primate di Spagna, ma che, in ogni caso, bisognava agire con prudenza e con il consenso degli altri vescovi 21. Di fatto, il tono della lettera, datata 1° luglio 1937 e firmata dalla quasi totalità dei vescovi spagnoli (degni di nota l'astensione del cardinale Vidal y Barraquer, arcivescovo di Tarragona), poteva sembrare piuttosto "dimesso" rispetto a quello di altri documenti episcopali dello stesso periodo. L'argomentazione di fondo era essenzialmente la seguente: la gerarchia spagnola non aveva fatto nulla per provocare la sollevazione militare del 18 luglio 1936, e dunque non poteva in alcun modo essere ritenuta responsabile dello scoppio della guerra, che, tuttavia, era pienamente legittimata dai fatti e dalla dottrina tomista sul diritto di resistenza all'oppressore. Di conseguenza la Chiesa, nonostante il suo desiderio di pace, «non poteva restare indifferente di fronte al conflitto»: l'unica speranza «di riconquistare la giustizia, la pace e i beni che ne derivano» risiedeva, in Spagna, nel «trionfo del movimento nazionalista». Pur legittimando il concetto di guerra giusta, la lettera collettiva evitava tuttavia espressioni come "crociata" o "guerra santa", richiamate esclusivamente all'inizio del documento per prenderne apertamente le distanze. Indirizzato ai vescovi di tutto il mondo, il documento ebbe una notevole ripercussione su tutta la cristianità: tra l'agosto del 1937 e l'aprile del 1938, furono inviate non meno di 850 risposte 22, raccolte e pubblicate con una prefazione piuttosto «vaga e generica» del cardinale segretario di Stato vaticano 23.

Jacques Maritain aveva già completato la sua Prefazione (datata anch'essa 1° luglio 1937) al volume di Alfred Mendizabal quando seppe della «lettera collettiva redatta da S.E. il cardinale Goma e firmata dai vescovi spagnoli». Senza modificare nulla del suo testo, si limitò ad aggiungere un post scriptum nel quale affermava di non sentirsi assolutamente obbligato, «in coscienza», dalla presa di posizione della gerarchia spagnola «in favore del campo "nazionalista"», e rivendicava una posizione di imparzialità tra le due parti: «Non schierarsi con Salamanca non vuol dire schierarsi con Valencia». Ma il filosofo si sentiva confortato nella sua analisi della guerra soprattutto dal documento redatto dai vescovi: «avendo cura di notare, all'inizio, che la presente guerra non è paragonabile alle crociate di cui la Chiesa si è fatta promotrice in passato, il documento episcopale apporta una

conferma alla tesi centrale della nostra Prefazione (che riguarda la guerra santa)». Per quanto possa sembrare paradossale, visto che anche il principale avversario spagnolo di Maritain, padre Menéndez-Reigada dell'Università di Salamanca, per giustificare le sue tesi si richiamava alla lettera collettiva dei vescovi spagnoli, questa osservazione merita un chiarimento. La tesi portante della Prefazione di Maritain, in effetti, si basava sull'idea che, se il concetto di "guerra santa" poteva avere un senso nel Medioevo, in una civiltà di tipo "sacrale" in cui il potere temporale rivestiva «un ruolo strumentale rispetto alle finalità spirituali», come all'epoca delle crociate, nell'età moderna, in «civiltà di tipo profano» caratterizzate dalla distinzione tra potere spirituale e potere temporale, esso perdeva significato e legittimità. Allo stesso modo, «il principio del primato dello spirituale», se in passato poteva legittimare il ricorso alla guerra santa, adesso ne escludeva l'idea stessa:

infatti, non trattandosi più della città temporale (cosa che non era possibile se non nel caso in cui la città temporale fosse "sacralmente" costituita), la guerra santa, se la si volesse mantenere come idea-forza, passerebbe allora attraverso lo stesso ordine sacro ricorrendo ai suoi stessi mezzi, il che è una assurdità: infatti i mezzi propri del Regno di Dio non sono né la forza delle armi né il sangue versato 24.

La posizione di Maritain, vicina peraltro a quella di altri intellettuali cattolici come François Mauriac e Luigi Sturzo (il fondatore del Partito popolare italiano, esule a Londra), intendeva essere una diretta e concreta applicazione delle sue teorie sulla nuova cristianità, esposte diffusamente nell'opera *Humanisme intégral* (1936) 25. Gli avversari del filosofo misero in discussione non soltanto la sua "simpatia" per i "rossi spagnoli", ma tutta la sua filosofia politica: sull'esempio del sacerdote argentino Jules Meinvielle, autore del famoso *De Lamennais à Maritain* (1945), essi si adoperarono per smontare sistematicamente le tesi maritainiane, dimostrando che «l'ideale storico concreto di una nuova cristianità» si iscriveva in una corrente di pensiero errata: quella del liberalismo, più volte condannato dal magistero ecclesiastico. Partita dall'America Latina, e, segnatamente, dall'Argentina, dove nel 1936 Maritain aveva tenuto un ciclo di conferenze di straordinario successo, l'offensiva antimaritainiana si diffuse in Europa attraverso la Spagna, per sfociare infine, nel dopoguerra, nel "grande attacco" dei Gesuiti romani della "Civiltà Cattolica".

L'atteggiamento del filosofo non fu assolutamente capito dal Vaticano, stupito del fatto che Maritain si ostinasse, quasi per «partito preso», a «non rilevare che i crimini di Franco» 26. Interpellato sul problema in occasione di un suo viaggio a Roma, monsignor Bruno de Solages, rettore dell'Institut catholique di Tolosa, ne parlò con l'interessato 2/. La sua difesa del filosofo ingiustamente accusato fu esplicita:

Il signor Maritain non è né ebreo né comunista. Definirlo comunista non ha più valenza obiettiva che dire, come accade in certi ambienti, che il papa è comunista. La sua più grande preoccupazione è di impedire che, nell'opinione pubblica, si associno il cristianesimo e il modo di agire spesso poco cristiano dei nazionalisti spagnoli. Che quello [il modo di agire] dei rossi sia poco cristiano è evidente, ma ciò non compromette il cristianesimo, perché i rossi sono gli avversari del cristianesimo 28.

Gli archivi del pontificato di Pio xi, recentemente aperti, consentono di far luce sulla posizione assunta dalla Santa Sede durante il conflitto spagnolo 29. L'avvento nella nazione iberica di un regime repubblicano e anticlericale aveva contribuito a rafforzare a Roma l'idea che ci si trovasse di fronte a un pericolo nuovo di portata mondiale che minacciava l'intera cristianità. Nella sua allocuzione al Sacro collegio del 24 dicembre 1931, Pio xi aveva ricordato il «terribile triangolo» delle persecuzioni subite dalla Chiesa nella Russia comunista, nel Messico rivoluzionario e nella Spagna repubblicana 30. Occorreva arrivare a predicare una crociata per difendere la civiltà cristiana, come avevano fatto alcuni pontefici del passato? Se lo era chiesto anche papa Ratti in occasione dell'insurrezione dei Cristeros in Messico, ma aveva rifiutato, «nelle condizioni attuali», di incoraggiare la «resistenza armata» dei cattolici: le armi di cui la Chiesa disponeva per combattere l'ateismo su tutti i fronti erano e dovevano restare soprattutto di ordine spirituale (crociate di preghiera, messe di espiatione ecc.)³¹. La Santa Sede, però, aveva seguito con una certa preoccupazione l'evoluzione dell'«ingiusta situazione della Chiesa cattolica in Spagna» (enciclica *Dilettissima nobis*, 3 giugno 1933). L'insurrezione militare del generale Franco (18 luglio 1936), dopo la vittoria del Fronte popolare alle elezioni di febbraio, non aveva comportato un'immediata presa di posizione da parte del Vaticano. Un primo articolo anonimo, pubblicato sulla prima pagina dell'"Osservatore romano", invitava il governo

spagnolo ad assumersi le sue responsabilità, a mettere fine alle violenze perpetrate contro la Chiesa, o, almeno, a prendere in modo chiaro e aperto le distanze dagli autori di quei «sacrileghi atti» 32. Alla fine dell'estate Pio xi comprese di non poter più tacere di fronte agli orrori commessi in Spagna. Il progetto di lettera aperta indirizzato al cardinale Pacelli e redatto dalla Segreteria di Stato ricordava le «violenze inaudite» che colpivano «non soltanto quello che vi è di più umano e civile, ma tutto quello che vi è di più divino» 33. Il testo non fu mai pubblicato, ma i suoi passi essenziali furono ripresi da Pio xi in un discorso a un gruppo di rifugiati spagnoli ricevuti in udienza a Castel Gandolfo il 14 settembre 1936. Il tono dell'allocuzione sembrava relativamente moderato. Il papa cercava di non dare l'impressione di voler benedire la causa nazionalista identificandola con quella della Chiesa, e definiva la guerra di Spagna «una guerra civile [...] tra i figli dello stesso paese, dello stesso popolo, della stessa patria». La dimensione, per così dire, "umana" non esauriva tuttavia il significato essenzialmente religioso del conflitto. Per Pio xi e i suoi collaboratori, i responsabili di quella «strage fraterna» non erano che le stesse «forze sovversive» che, «dalla Russia alla Cina, dal Messico al Sudamerica», miravano alla conquista «del mondo intero a quelle assurde e disastrose ideologie» e all'annientamento della religione cattolica e della «sua benefica influenza sull'individuo, sulla famiglia, sulle masse». Lungi, tuttavia, dal predicare una crociata per la difesa di una causa che, di per sé, non poteva che essere una causa religiosa (la difesa di Dio e dell'eredità cristiana della Spagna contro l'azione delle forze sovversive), il papa indirizzava un monito a coloro che si erano assunti quel «compito difficile e pericoloso», vale a dire ai nazionalisti: «l'impegno e la difficoltà della difesa» avrebbero potuto condurre a eccessi che «la rendono non pienamente giustificabile»; «intenzioni non rette ed interessi egoistici o di partito» ne avrebbero potuto alterare «la moralità» 34. Pio xi tornò sulla situazione spagnola nell'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) diretta contro il comunismo ateo, nella quale, pur non giungendo a chiamare i fedeli alla crociata o alla guerra santa, denunciava gli «orrori del comunismo nella Spagna» e ribadiva chiaramente il significato religioso del conflitto:

Il furore comunista non si è limitato ad uccidere Vescovi e migliaia di sacerdoti, di religiosi e religiose, cercando in modo particolare quelli e quelle che proprio si occupavano con maggior impegno degli operai e

dei poveri; ma fece un numero molto maggiore di vittime tra i laici di ogni ceto, che fino al presente vengono, si può dire ogni giorno, trucidati a schiere per il fatto di essere buoni cristiani o almeno contrari all'ateismo comunista 35.

Fu proprio la dimensione religiosa del conflitto a rendere il Vaticano di Pio xi, nonostante il suo desiderio di pace, circospetto verso i diversi tentativi di mediazione degli altri governi. La Francia e la Gran Bretagna, quando, nel dicembre 1936, cercarono di coinvolgere la Santa Sede nel loro piano di non intervento, si sentirono accusare velatamente «di cooperare alla distruzione della fede» 36. Lo stesso accadde per le iniziative del Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne, accolte piuttosto freddamente in Vaticano. Fondato da un gruppo di cattolici francesi riuniti attorno a Jacques Maritain, il Comitato, pur collocandosi «al di fuori di qualunque partito politico», aveva «lo scopo di contribuire - per quanto possibile per degli stranieri - alla pacificazione civile e religiosa della Spagna, aiutando, secondo i diversi casi particolari che possono presentarsi, a rendere la guerra e le sue conseguenze meno inumane, e sostenendo eventualmente i tentativi di giusta mediazione quando questa si fosse resa possibile» 37. Una delle prime iniziative del Comitato fu allertare l'opinione pubblica cattolica internazionale e, soprattutto, la Santa Sede sulla tragica situazione in cui versava il popolo basco dopo i bombardamenti di Durango e Guernica. L'iniziativa fu accolta piuttosto bene in Vaticano, tanto che Pacelli incaricò il cardinale Goma di intervenire presso il generale Franco in favore delle popolazioni basche 38. Quando però, l'anno seguente, il Comitato chiese alla Santa Sede di intercedere nuovamente presso il governo di Burgos per facilitare lo scambio di alcuni prigionieri, il Vaticano, temendo che un suo eventuale intervento potesse «essere male interpretato», preferì declinare l'invito 39. Ogni tentativo di mediazione volto a far tacere il fragore delle armi, a porre fine alle distruzioni o ad alleviare le sofferenze delle vittime dei due campi contrapposti era in sé lodevole e degno di approvazione, ma non doveva favorire il trionfo dei repubblicani spagnoli. Pur ribadendo la loro volontà di mantenersi al di sopra delle parti, Pio xi e i suoi collaboratori non potevano che condividere con Franco la consapevolezza che soltanto la vittoria dei nazionalisti e, di conseguenza, «la resa incondizionata dei rossi» avrebbero condotto alla fine delle persecuzioni contro la Chiesa cattolica in Spagna 4°. È per

questo che il Vaticano, dopo molte esitazioni, finì per riconoscere ufficialmente il governo di Franco, nominando, nel maggio 1938, un nunzio apostolico a Madrid: monsignor Gaetano Cicognani. In occasione della presentazione delle lettere credenziali, il nuovo ambasciatore spagnolo pronunciò un discorso fortemente «impregnato della terminologia tipica della crociata». Pio xi, nella sua risposta, tenne a ricordare che egli era il padre di «tutti gli Spagnoli» 41.

In questo contesto di crescente simpatia per il nuovo regime di Franco, *"l'Osservatore romano"* pubblicò due severi moniti indirizzati agli intellettuali francesi: il primo era diretto contro l'opera di Georges Bernanos *Les grands cimetières sous la lune* (1938), il secondo, pubblicato in prima pagina, attaccava un articolo del giornale *"La Croix"* (7 dicembre 1938). La scelta di questo duplice obiettivo non era affatto casuale: mentre il quotidiano cattolico era da tempo nel mirino del governo di Franco, il lavoro di Bernanos, salutato da Mauriac come una «testimonianza» di verità (*"Temps Présent"*, 20 maggio 1938), appariva come il simbolo dell'«atteggiamento deplorevole» di numerosi scrittori cattolici nei confronti del conflitto spagnolo. Oggi sappiamo che i due articoli furono scritti su esplicita richiesta del Sant'Uffizio 42. L'autore, padre Mariano Cordovani, maestro del Sacro palazzo apostolico dal 1936, non era certo un simpatizzante dei regimi totalitari: professore prima, e poi, negli anni venti, rettore dell'Angelicum, non aveva mai cessato di battersi contro l'idealismo di Giovanni Gentile, filosofo ufficiale del regime fascista, e di denunciare con vigore «ogni tentativo di romanizzazione del cattolicesimo in senso pagano» dopo la condanna dell'*Action française* 43. In un votum al Sant'Uffizio aveva peraltro sconsigliato la messa all'indice dell'opera di Bernanos, poiché un simile provvedimento avrebbe potuto essere interpretato come «un'adesione della Santa Sede ai regimi assolutisti» 44. Ciò che rimproverava allo scrittore francese e, attraverso lui, a tutti gli intellettuali cattolici francesi, era di vedere il male da una sola parte, cioè nei franchisti, e di non vedere gli orrori commessi dal comunismo. La Santa Sede, a suo avviso, aveva saputo evitare di cadere in un simile errore 45. La necessaria obiettività di giudizio non era tuttavia sinonimo di imparzialità: il teologo domenicano condannava così anche l'atteggiamento di Mendizabal e dei suoi amici, che mettevano sullo stesso piano «il movimento dei rossi e il movimento nazionale spagnolo» 46. «C'è un sistema incendiario — scriveva — di tutto quello

che è cristiano, attuato sistematicamente con demolizioni di chiese, uccisione di sacerdoti e religiosi a migliaia: proprio l'incendio del comunismo ateo dell'enciclica pontificale». Quanto al giornale "La Croix", «che porta un nome e una bandiera di verità e di giustizia per eccellenza», fu severamente ammonito dall'"Osservatore romano" per aver pubblicato «un tal ordine del giorno», senza una precisazione «che liberasse i suoi lettori dall'equivoco e dall'errore». Se il giudizio morale sulle atrocità commesse da una parte e dall'altra doveva essere equo, non era però riconosciuta ai cattolici libertà di scelta politica nel contesto del conflitto: chiunque avesse pubblicamente manifestato un'opinione diversa, avrebbe meritato non «consensi, ma riprovazione» 47. "La Croix" si affrettò a fare ammenda, pubblicando l'articolo dell'"Osservatore romano" tradotto in francese e preceduto da una "precisazione" del direttore: «tra i due attuali governi che reggono la Spagna non abbiamo mai nascosto la nostra preferenza: essa ci era dettata tanto dal buon senso quanto dalla nostra fede», scriveva don Léon Merklen, aggiungendo che, «tra le due false mistiche del comunismo e del nazionalsocialismo», il suo giornale aveva sempre rifiutato di schierarsi 48. Anche il presidente del Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne fece onorevole ammenda in una lettera di sottomissione al cardinale Pacelli: «Nulla è più lontano dalla mia mente che una tendenza favorevole al comunismo, che ho combattuto nei miei scritti e nei miei insegnamenti, soprattutto per la sua ideologia anticristiana». Ma questa opposizione decisa al comunismo senza Dio non poteva arrivare fino all'approvazione della dittatura «totalitaria» del generale Franco, «che si ispira in gran parte a ideologie e metodi nazionalsocialisti» 49.

Il rifiuto di scendere a compromessi con una delle due parti, invocato da Maritain, da Mendizabal e dai loro amici durante la guerra di Spagna, non era più valido quando si trattava di combattere per la difesa della libertà e della dignità della persona umana contro la barbarie totalitaria nazista o stalinista. L'impossibilità teologica della "guerra santa" non escludeva la legittimità morale di una guerra intrapresa per difendere una giusta causa. La liceità della guerra che le democrazie occidentali si preparavano a combattere contro Hitler era indiscutibile per il teologo friburghese Charles Journet: «Come tutte le attività temporali moralmente legittime — scriveva nella rivista "Nova et Vetera" nel settembre del 1939 - le guerre giuste possono, in quanto

tali, riscuotere l'approvazione della Chiesa» 50. Mentre le "guerre sante", legando indebitamente il destino della Chiesa a quello delle armi, apparivano inconciliabili con la lettera e lo spirito del Vangelo di Cristo, le "guerre giuste" continuavano a essere ammesse dalla teologia cattolica:

In una cristianità profana non vi sono "guerre sante". Ma vi sono guerre "giuste". Il bene temporale di una patria si può difendere con le armi. È una gran cosa per una patria preferire i beni superiori, l'onore, la libertà, la giustizia per sé e per gli altri, alla schiavitù, alla vergogna e al saccheggio 51.

Altri cattolici tutt'altro che tacciabili di bellicismo, come ad esempio il professore fiorentino Giorgio La Pira e i suoi collaboratori della rivista "Principi", assumeranno una posizione analoga nel momento di maggior pericolo per la civiltà cristiana in Europa.

Il martirio della Polonia

La Seconda guerra mondiale, a differenza della prima, vedeva scontrarsi due concezioni contrapposte dell'uomo e del suo destino: democratica e liberale l'una, totalitaria l'altra. Legato a una concezione dei rapporti internazionali ereditata dal XIX secolo, il nuovo pontefice Pio XII, eletto papa il 2 marzo 1939 dopo tre soli turni di votazione, non comprese subito la reale portata di tale cambiamento. Tutti i suoi sforzi si concentrarono verso un unico obiettivo: la salvaguardia della pace. L'acquisizione di ciò che restava della Cecoslovacchia da parte delle truppe del Reich (15 marzo 1939), in aperta violazione degli accordi di Monaco, convinse definitivamente l'opinione pubblica occidentale del fallimento di ogni politica di distensione: soltanto la forza militare poteva fermare Hitler nei suoi diabolici tentativi di conquista nell'Europa centrale e orientale. Mentre l'Inghilterra e la Francia sembravano decise a giocare la carta della fermezza, proclamando l'inviolabilità delle frontiere polacche, la Santa Sede cercò invano di proporre una soluzione diplomatica. Il 24 agosto 1939, quando ormai il patto Molotov-Ribbentrop aveva ufficializzato l'alleanza diabolica tra i due totalitarismi, il papa lanciò un ultimo appello ai governi dai microfoni di Radio Vaticana: «Imminente è il pericolo, ma è ancora

tempo. Nulla è perduto con la pace. Tutto può esserlo con la guerra. Ritornino gli uomini a comprendersi. Riprendano a trattare» 52.

Nonostante i ripetuti solleciti della diplomazia francese e inglese, l'invasione della Polonia ad opera delle armate hitleriane (i° settembre 1939) non fu seguita da alcuna condanna formale da parte della Santa Sede: ricevendo la comunità polacca di Roma, accompagnata dal cardinale primate August Hlond, il papa si limitò a esprimere la sua «compassione» per «i figli della Polonia cattolica», invitandoli a non perdere la fede nella provvidenza e a credere in una possibile resurrezione del loro paese 53. Pur rischiando di essere frainteso dalle cancellerie alleate e di deludere le popolazioni vittime dell'aggressione, Pio xii non esitò a riprendere la stessa linea di condotta adottata da Benedetto xv durante la Prima guerra mondiale. L'articolo La Santa Sede e la Polonia, che l'"Osservatore romano" pubblicò in prima pagina il 15 ottobre 1939, in risposta agli attacchi della stampa internazionale per la presunta "indifferenza" del Vaticano di fronte alla tragedia polacca, assumeva, in queste circostanze, il valore di un chiarimento fondamentale. La posizione del «capo visibile della Chiesa», del «Vicario di Gesù Cristo» e, quindi, «Padre di tutte le genti» e di tutti i popoli, non poteva essere quella di un membro della gerarchia di una Chiesa locale, fosse anche il più importante di tutti. Il dolore che poteva provare alla notizia della disgrazia che si era abbattuta «su uno dei Suoi prediletti figliuoli» non implicava che il pontefice dovesse esprimere la sua sofferenza in «forme che non si confanno alla sua qualità di Padre comune». «Per di più — continuava l'articolo -, in questi ultimi tempi le folle si sono abituate ad un linguaggio di una vivacità, e talvolta violenza, tale da far apparire, per ragion di contrasto, fiacca e attenuata ogni maniera di esprimersi, che da tali modi rifugga» 54. In altre parole, il papa, che aveva rivisto e corretto personalmente l'articolo prima della pubblicazione, non si asteneva dal parlare se le circostanze lo richiedevano, ma rivendicava una specificità di linguaggio adatta, in qualche modo, alla sua vocazione di "padre comune", o, se si vuole, alla sua funzione di capo supremo di quella "internazionale religiosa" che era la Chiesa cattolica.

L'imparzialità dichiarata della Santa Sede durante i primi mesi di guerra non era tuttavia sinonimo di neutralità morale. I primi documenti di carattere dottrinale del pontificato pacelliano testimoniano la volontà di Pio xii di sottolineare la natura spirituale e morale dei motivi del

conflitto. È noto che Pio xi, negli ultimi mesi di pontificato, avrebbe voluto pronunciare una condanna ancora più severa dell'ideologia razzista, tanto che aveva chiesto a un gesuita americano di passaggio a Roma, John LaFarge (autore tra l'altro di un'opera di successo intitolata *Interracial Justice*, 1937), di preparare uno schema di enciclica sul razzismo e sull'antisemitismo. Senza riprendere il progetto del suo predecessore, Pio xii, ricorrendo peraltro a formule assai vicine a quelle adottate dallo schema di enciclica mai pubblicato, riaffermò «l'unità del genere umano» come dogma intangibile della morale cattolica nelle relazioni sociali e internazionali. L'enciclica inaugurale *Summi pontificatus* (20 ottobre 1939) criticava ogni concezione assolutistica che, attribuendo allo stato «un'autorità illimitata» e un'«autonomia assoluta», minava i fondamenti della convivenza tra le nazioni, fondata sul «rispetto dei relativi diritti all'indipendenza» e sulla «fedeltà ai patti stipulati e sanciti in conformità con le norme del diritto delle genti» 55. Nel messaggio di Natale del 1939 egli ricordava i postulati fondamentali «di una pace giusta e onorevole»: «il diritto alla vita e all'indipendenza di tutte le nazioni», «un disarmo mutuamente consentito, organico, progressivo», «la costituzione di giuridiche istituzioni», il rispetto dei «veri bisogni e [delle] giuste richieste» dei popoli e delle minoranze etniche, il senso «di intima e acuta responsabilità» dei governanti. L'instaurazione di relazioni dirette con la presidenza americana rispondeva al medesimo fine.

La decisione di Roosevelt di nominare un rappresentante personale presso la Santa Sede, «con rango di ambasciatore straordinario, ma senza titolo formale», era stata accolta favorevolmente: non priva di velate motivazioni politiche, alla vigilia di un anno elettorale, essa aveva il valore di un riconoscimento della politica di pace di Pio xii, proprio mentre, da parte degli Alleati, si levavano critiche contro la pusillanimità mostrata dal Vaticano di fronte alle atrocità commesse dai nazisti. Non vi era, in fondo, convergenza di fini e di ideali tra gli Stati Uniti e la Santa Sede? Il capo della Casa Bianca aveva comunicato la sua decisione all'arcivescovo di New York Spellman il 24 ottobre 1939 durante un pranzo. La scelta di Roosevelt si diresse su uno dei suoi amici, Myron Charles Taylor, un ricco banchiere noto per le sue convinzioni cristiane (episcopaliste) e per il suo impegno umanitario in favore dei rifugiati, divenuto poi presidente del potente consorzio industriale della United States Steel Corporation. Quando, il

27 febbraio 1940, presentò le lettere credenziali, il diplomatico fu accolto con gli onori dovuti a un ambasciatore. Latore di un messaggio autografo del presidente americano, Taylor si intrattenne conversando in inglese con Pio xii per 40 minuti 56. Stando al rapporto che egli fece a Roosevelt, la conversazione si incentrò essenzialmente sulle condizioni di un'eventuale pace di compromesso 57. Pur ritenendo che non fosse ancora giunto il momento di prendere un'iniziativa in tal senso, il pontefice si adoperò per far comprendere al suo interlocutore che i capi dell'esercito tedesco non appoggiavano i piani espansionistici di Hitler. Alla fine della campagna polacca, nel settembre del 1939, due ufficiali dell'Abwehr avevano cominciato a servirsi del canale del Vaticano per sondare il governo britannico sulle condizioni di un'eventuale pace con la Germania nel caso di un cambiamento di regime a Berlino Per prendere contatti con Pio xii fu scelto Josef Müller, un avvocato cattolico antinazista di Monaco che aveva mantenuto buoni rapporti con l'entourage tedesco del papa, in particolare con l'ex presidente del Centro Ludwig Kaas 59. Nonostante i pericoli che correva, e quasi contro voglia, il pontefice accettò di fare da intermediario tra la resistenza tedesca e la Gran Bretagna, tramite il rappresentante inglese presso la Santa Sede Sir d'Arcy Osborne, che si mostrava, in verità, piuttosto scettico. «Mai nella storia - osserva lo storico inglese Owen Chadwick - un papa è stato coinvolto in modo così delicato in una cospirazione volta a rovesciare un tiranno con la forza» 60. Il piano dei generali antinazisti anticipava sommariamente quello che, dopo la guerra, sarebbe diventato il disegno strategico del papato: unire tutti i popoli dell'Europa occidentale contro il comunismo sovietico. Le basi dei negoziati, che si protrassero per tutto l'inverno 1939-40 all'insaputa dei principali responsabili della Segreteria di Stato (Maglione, Tardini, Montini), erano le seguenti: rovesciamento del regime di Hitler e dei nazisti, abbandono di tutti i progetti di offensiva verso l'Occidente, ripristino, nell'Europa orientale, delle frontiere precedenti al 1937, plebiscito sul destino dell'Austria. Le esitazioni dei cospiratori a portare a termine il progetto del colpo di Stato contro Hitler, unite ai dubbi del governo britannico sulla sincerità della proposta ricevuta, contribuirono al fallimento delle trattative. L'11 marzo 1940 la visita in Vaticano del ministro degli Affari esteri del Reich von Ribbentrop sembrò decretarne ufficialmente la fine. Il colloquio tra Pio xii e il ministro tedesco si protrasse per poco più di un'ora e, stando a quanto lo stesso pontefice

riferì a Tardini subito dopo l'udienza, riguardò essenzialmente la situazione della Chiesa in Germania. Von Ribbentrop assicurò che la Germania nazista non era nemica della Chiesa (ma del cattolicesimo politico del clero) e aggiunse che sicuramente i tedeschi avrebbero vinto la guerra «prima della fine del 1940». Visibilmente sulla difensiva, il papa cercò di dimostrare la sua buona volontà nei confronti della Germania e del popolo tedesco, che egli amava. Fece inoltre osservare al suo interlocutore che quando, nel messaggio di Natale, aveva accennato a un "piccolo popolo", condannando l'aggressione di cui era stato vittima, intendeva riferirsi alla Finlandia (e non alla Polonia, come si diceva in Germania), e si informò infine circa i pericoli di un'alleanza con il comunismo 61. Il ministro degli Esteri del Reich si ritenne soddisfatto dell'incontro con Pio XII, i cui sentimenti di benevolenza e la cui volontà di giungere a un'intesa gli erano sembrati sinceri 63. Non fu lo stesso, forse, per il pontefice, al quale la determinazione e l'arroganza di von Ribbentrop avevano fatto capire che era ormai vana ogni speranza di impedire l'offensiva che si stava preparando a Occidente, e che, «prima della fine dell'anno», la Germania avrebbe imposto all'Europa le sue condizioni di pace.

Le vittorie fulminanti dell'armata tedesca nella primavera del 1940 permisero a Hitler di realizzare il suo sogno egemonico: riunire tutte le popolazioni europee sotto il vessillo della croce uncinata. Dopo la capitolazione francese del giugno dello stesso anno e l'entrata in guerra dell'Italia al fianco della Germania, soltanto la Gran Bretagna sembrava in grado di contrastare l'avanzata tedesca. Bisognava a questo punto continuare a combattere? Non conveniva adattarsi a questo "ordine nuovo" per l'Europa su cui tanto insisteva la propaganda nazista? Mentre i più importanti uomini politici del Vecchio Continente si interrogavano sull'opportunità di continuare la guerra, in Vaticano si metteva in discussione la politica di pace seguita fino ad allora, che rischiava di produrre l'indesiderato effetto di consolidare definitivamente l'egemonia tedesca sul continente. Probabilmente il papa e i suoi principali collaboratori non si resero subito conto pienamente del pericolo: non si spiegherebbe, altrimenti, la decisione, presa il 28 giugno da Pio XII, di invitare i governi inglese, tedesco e italiano ad avviare negoziati di pace. L'idea, discussa previamente il 25 giugno dal cardinale Maglione e da monsignor Tardini, fu accolta in un primo momento dal santo padre con una certa riserva: «la cosa - aveva

dichiarato il papa laconicamente non è facile ed occorre studiarla» 64. La nota trasmessa da Maglione la mattina di venerdì 28 giugno agli ambasciatori di Italia e Germania, e telegrafata a monsignor Godfrey, delegato apostolico a Londra, suscitò una certa perplessità nelle cancellerie. Il governo britannico rispose che non aveva alcuna intenzione di «abbandonare la causa degli Alleati», che era deciso a non lasciare che l'Europa e la stessa Inghilterra cadessero «sotto la dominazione nazista» e che era pronto a combattere «sino alla fine» per scongiurare una simile eventualità 65. Quando, due settimane più tardi, dall'alto della tribuna del Reichstag, il Führer lanciò un'offerta di pace all'Inghilterra, il cardinale Hinsley e il delegato apostolico a Londra dichiararono che una nuova iniziativa presso il governo britannico avrebbe potuto essere male interpretata e avrebbe potuto dare l'impressione che la Santa Sede «si associasse all'invito alla resa, pregando la Gran Bretagna di chiedere i termini della pace» 66. Il fallimento di questo tentativo, obiettivamente piuttosto infelice, comportò l'abbandono di ogni nuova iniziativa di pace: «l'ora dell'azione diplomatica - osserva giustamente Blet - sembrava essere trascorsa per la Santa Sede» 67.

Il rifiuto della crociata

L'attacco tedesco all'Unione Sovietica rappresentò, per la diplomazia della Santa Sede, una sorta di "prova del fuoco". Nell'estate del 1941 non mancarono i solleciti al capo della cristianità, anche da parte di eminenti dignitari della Chiesa, perché benedicesse con la sua autorità la crociata intrapresa dalle forze dell'Asse contro la Russia bolscevica. In Francia il rettore dell'Institut catholique de Paris, il cardinale Alfred Baudrillard noto per le sue tendenze collaborazioniste, aveva accettato, con il tacito consenso del papa, di "patrocinare" la costituzione della Légion des volontaires français contre le bolchevisme (2 dicembre 1941) 68. Monsignor Neveu, vescovo di Mosca, per quanto favorevole a Pétain, rifiutò di aderire all'invito dei tedeschi che lo sollecitavano a prendere un'iniziativa analoga 69. Pio xii si stava lasciando trascinare su questa strada? La Santa Sede, in realtà, non intendeva in alcun modo allontanarsi dalla linea di condotta seguita fino da allora. Come spiegava Tardini (uno dei più vicini collaboratori del santo padre)

all'ambasciatore d'Italia Attolico, che sollecitava una dichiarazione del Vaticano in favore della guerra contro la Russia, il comunismo era «il peggior nemico della Chiesa, ma non [...] l'unico»: «Il nazismo ha fatto e sta facendo una vera e propria persecuzione alla Chiesa. Quindi la croce uncinata, non è precisamente quella delle crociate. Eppure proprio i Tedeschi (non Mussolini) sono stati i primi a parlare di crociata!» 70.

Il Vaticano non intendeva assolutamente pronunciare una nuova condanna solenne del comunismo, come speravano i dirigenti nazisti e fascisti. L'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), come si ricorderà, lo aveva definito un'ideologia «intrinsecamente perversa» con la quale non si doveva collaborare se si voleva «salvare la civilizzazione cristiana». Proprio questo divieto cominciava ora a creare problemi ai cattolici americani. Basando le loro argomentazioni su alcune direttive pontificie, alcuni fedeli statunitensi iniziarono a denunciare ogni forma di collaborazione del loro paese con l'Unione Sovietica. Roosevelt capì che, per assicurarsi il sostegno dell'opinione pubblica cattolica, occorreva chiedere un chiarimento a Roma. Gli incontri del rappresentante personale del presidente americano con Pio xii, in effetti, non avevano altro scopo che ottenere il consenso della Santa Sede riguardo alle alleanze militari degli Stati Uniti contro l'Unione Sovietica. Il 2 settembre 1941, annunciando l'arrivo a Roma del suo rappresentante, Roosevelt aveva scritto a Pio xii: «Credo che la sopravvivenza della Russia sia meno pericolosa, per la religione, per la Chiesa in quanto tale e per l'umanità in generale di quanto lo sarebbe la sopravvivenza della forma tedesca di dittatura» 71. La lettera non suscitò l'entusiasmo della Segreteria di Stato (Tardini), che vide in essa «una tentata (ma non riuscita) apologia del comunismo» 72. Dai documenti pubblicati si evince che Pio xii e il suo segretario di Stato non opposero alcuna difficoltà a fornire il chiarimento chiesto in merito all'«interpretazione dell'enciclica di Pio xi» contro il comunismo 73. Lo stesso cardinale Maglione, durante il suo incontro con Taylor, fu abbastanza chiaro: «la Santa Sede ha condannato e condanna il comunismo. Non ha mai avuto una parola né può averla contro il popolo russo. Ha pure condannato le dottrine naziste. Chi può dire che il Santo Padre sia avverso e non sia invece molto amico del popolo germanico?» 74.

La chiara risoluzione degli Stati Uniti a combattere fino in fondo l'eresia del nazionalsocialismo, anche a costo di una temporanea

sopravvivenza del comunismo in Russia, non poteva che impressionare favorevolmente il pontefice. L'entrata in guerra della potenza americana dopo l'attacco di Pearl Harbor (8 dicembre 1941) dava al conflitto un significato nuovo, per così dire, morale. La Carta atlantica, adottata nell'agosto del 1941 dal presidente americano e dal primo ministro inglese, non contemplava forse, tra gli obiettivi fondamentali del conflitto, «la libertà religiosa e la libertà di espressione»? Senza giungere ad approvare esplicitamente il documento, Pio xii, nel radiomessaggio di Natale del 1941, lasciò chiaramente intendere che la pace futura avrebbe dovuto essere fondata «sulla rupe incrollabile e immutabile della legge morale, manifestata dal Creatore stesso per mezzo dell'ordine naturale e da Lui scolpita nei cuori degli uomini con caratteri incancellabili». «L'osservanza» di questa legge morale, aggiungeva il pontefice, doveva essere «inculcata e promossa dall'opinione pubblica di tutte le Nazioni e di tutti gli Stati con tale unanimità di voce e di forza, che nessuno possa osare di porla in dubbio o attenuarne il vincolo obbligante» 75. L'instaurazione di una pace giusta e duratura procedeva parallelamente alla restaurazione delle libertà individuali e collettive; presupponeva, in sostanza, la vittoria sui totalitarismi. Senza abbandonare la politica di imparzialità adottata dalla Santa Sede sin dall'inizio del conflitto, Pio xii, alla fine del 1941, sembrava più che mai aver scelto il campo in cui schierarsi.

Nel 1942, durante i suoi colloqui in Vaticano, l'ambasciatore Myron Taylor aveva detto chiaramente che gli Stati Uniti avrebbero continuato la guerra «fino a quando il totalitarismo, con le sue minacce contro la religione e la libertà, non fosse stato finalmente e completamente stroncato» 76. Non c'era più posto, in altre parole, per una pace di compromesso con la Germania nazista, e la Santa Sede, in quanto potenza morale e spirituale, non poteva che contribuire agli sforzi del governo americano per instaurare una «pace giusta e duratura», fondata sul rispetto dei diritti dell'uomo e della libertà dei popoli. Il papa volle rispondere personalmente e per iscritto alla nota dell'inviato di Roosevelt: «Non abbiamo mai pensato a una pace di compromesso ad ogni costo. Su certi principi di diritto e di giustizia non può esservi compromesso» 77. L'alleanza morale con la potenza americana sembrava più che mai solida alla fine del 1942, quando la guerra sembrava aver preso una svolta decisiva con la vittoria inglese di El Alamein (2 novembre) e lo sbarco anglo-americano nell'Africa del

Nord (7 novembre). Ciò, tuttavia, non significa che vi fosse una perfetta identità di vedute tra la Santa Sede e gli Alleati riguardo alle condizioni per un ritorno alla pace e ai principi della ricostruzione dell'Europa del dopoguerra. A Roosevelt, che in un messaggio di auguri gli aveva ricordato la sua volontà di combattere, in nome «dei principi della condotta cristiana», per la difesa degli «ideali di umanità, di carità e di giustizia soggetti a una legge morale», Pio XII aveva risposto che anch'egli desiderava profondamente «il ritorno della pace», e che era disposto a offrire la sua «piena collaborazione» per raggiungere questo obiettivo se «un qualunque barlume di incoraggiamento e di fondata speranza» avesse consentito di intravederlo:

Da parte nostra - concludeva il pontefice - continueremo a richiamare alla mente degli uomini, come tante volte abbiamo fatto da questa Roma, città sacra, centro del mondo cattolico e nostra Sede episcopale, questi principi superiori di giustizia e di moralità cristiana senza i quali non può esservi alcuna salvezza 78.

Il principio della «resa incondizionata» {inconditional surrender), stabilito dai due Grandi alla Conferenza di Casablanca nel gennaio del 1943, implicava una guerra totale e senza concessioni contro la Germania nazista, ma rischiava di favorire l'espansione dell'Armata rossa nell'Europa centrale e orientale. Il pericolo di una "bolscevizzazione dell'Europa" nel caso di una guerra lunga e della vittoria della Russia sovietica fu preso assai seriamente in considerazione dai responsabili della diplomazia vaticana, ma non si tradusse in una nuova condanna formale del comunismo ateo, come pure aveva chiesto, in una lettera inviata a Pio xii nel febbraio del 1943, il presidente del Consiglio ungherese Kallay 79. Ricevendo quest'ultimo all'inizio del mese di marzo, il cardinale Maglione spiegò che la Santa Sede «non chiudeva gli occhi di fronte al pericolo bolscevico», ma non poteva «rinnovare pubblicamente la condanna del bolscevismo senza parlare al tempo stesso della persecuzione in atto ad opera del nazismo» 80. La pioggia di proteste sollevate dalla stampa tedesca in seguito alle dichiarazioni del cardinale Hinsley, arcivescovo di Westminster e primate d'Inghilterra, che, durante una manifestazione di solidarietà militare con il popolo russo, aveva esortato a pregare per la Russia bolscevica, non fu seguita da alcun intervento chiarificatore da parte della Santa Sede 81. Il rifiuto di Pio xii di lasciarsi andare a dichiarazioni inopportune su un'eventuale crociata antibolscevica non

impedì ai suoi collaboratori di esprimere, in occasione di alcuni incontri con i rappresentanti delle diplomazie alleate (Osborne), la loro preoccupazione riguardo al «pericolo di una egemonia russa in Europa» dopo la guerra 82. Dopo lo sbarco degli americani in Sicilia (luglio 1943), quando la vittoria degli alleati sembrava ormai certa e il nuovo governo italiano retto dal maresciallo Badoglio si preparava a chiedere l'armistizio, Pio xii decise di rivolgersi solennemente ai «responsabili della pace» in un radiomessaggio al mondo intero pronunciato in occasione del quarto anniversario dell'inizio della guerra (i° settembre 1943): «La vera forza non ha da temere di essere generosa. Essa possiede sempre i mezzi per garantirsi contro ogni falsa interpretazione della sua prontezza e volontà di pacificazione e contro altre possibili ripercussioni» 83.

Contrari al principio della resa incondizionata, Pio xii e i suoi principali collaboratori non condividevano l'ottimismo con cui l'amministrazione americana guardava a un'eventuale collaborazione, dopo la guerra, con il comunismo totalitario e senza Dio. Smentendo ogni voce relativa a una possibile intesa con la Russia, essi non perdevano occasione per ricordare ai diplomatici occidentali che le dichiarazioni del governo sovietico sulla libertà religiosa non erano sufficienti: occorre che i fatti dimostrassero la veridicità delle promesse 84. A partire dall'estate del 1944 la preoccupazione principale del pontefice fu quella di opporre un blocco politico e militare all'avanzata sovietica 85. La testimonianza del generale de Gaulle, ricevuto in udienza privata in Vaticano il 30 giugno, è esplicita:

È l'azione dei Sovietici, oggi in terra polacca, domani in tutta l'Europa centrale, a riempire d'angoscia il Santo Padre. Durante il nostro colloquio, egli ricorda ciò che già accade in Galizia, dove, dietro l'Armata rossa, inizia la persecuzione contro i fedeli e i preti. Egli ritiene pertanto che la Cristianità dovrà affrontare prove molto crudeli e che soltanto la stretta unione degli Stati europei che si ispirano al cattolicesimo: Germania, Francia, Italia, Spagna, Belgio, Portogallo, potrà arginare il pericolo. Credo che il grande progetto di papa Pio xii sia questo 86.

L'unione degli Stati europei contro il bolscevismo, il «grande progetto» che il capo della Francia libera credeva di riconoscere nelle intenzioni del papa, non era, propriamente parlando, un'idea nuova. Pio

xii ne parlò con Winston Churchill, ricevuto a sua volta in Vaticano alla fine dell'estate? Attraverso un famoso discorso tenuto a Zurigo nel settembre del 1946, il grande vincitore morale di Hitler e del nazismo avrebbe dato un impulso decisivo all'avvio della ricostruzione europea dopo la guerra. Le note che il papa aveva chiesto ai suoi collaboratori (Tardini, Montini) di redigere in vista della visita di Churchill (fissata per mercoledì 23 agosto) non facevano menzione di ciò. Contenevano, però, un'esplicita offerta di collaborazione della Santa Sede all'opera di «riorganizzazione della vita internazionale» che i tre Grandi si accingevano ad avviare alla Conferenza di Dumbarton Oaks 87. Nel suo radiomessaggio al mondo, pronunciato in occasione del quinto anniversario della guerra (i° settembre 1944), Pio xii, probabilmente dietro esplicito suggerimento degli americani⁸⁸, non mancò di rallegrarsi per la nascita di una nuova organizzazione internazionale, la cui realizzazione concreta avrebbe dovuto corrispondere «nella più larga misura all'altezza del fine, che è il mantenimento, a vantaggio di tutti, della tranquillità e della sicurezza nel mondo» 89. Non sappiamo se il papa sperasse nella partecipazione della Santa Sede a questo nuovo organismo, ma sappiamo, in ogni caso, che non la escludeva, stando almeno agli appunti redatti da monsignor Tardini dopo un'udienza immediatamente precedente all'apertura della Conferenza di San Francisco, all'inizio di aprile del 1945 90. Tenuto al di fuori di questo processo, il papa potrà esprimere molto «più liberamente» il suo giudizio, spesso, come vedremo, molto critico, sul modo in cui gli Alleati concepiranno l'opera di ricostruzione nell'immediato dopoguerra.

PARTE SECONDA

La Chiesa durante la guerra fredda (1945-58)

5.

Roma o Mosca

Il 21 giugno 1944 Pio XII riceveva in Vaticano l'inviato americano Myron Taylor. Due giorni dopo, facendo un resoconto dell'udienza al presidente Roosevelt, Taylor dichiarava: «Il problema dell'atteggiamento della Russia verso la Chiesa cattolica, la mancanza di fiducia nella parola data da Stalin e soprattutto il pericolo del comunismo in Italia, rappresentano motivi di grande inquietudine per Sua Santità». «La presenza degli Alleati, e in particolare delle forze americane, in numero adeguato in tutti i paesi - aggiungeva -, era indispensabile per molto tempo» \ Pur invitando gli americani ad assumersi pienamente le loro responsabilità nella difesa dell'Europa cristiana, Pio XII, in privato, si mostrava piuttosto severo nel giudicare «la debolezza degli Alleati di fronte alla Russia». La Conferenza dei tre Grandi a Yalta (4-11 febbraio 1945), secondo il pontefice, aveva confermato «il predominio dell'influenza sovietica» 2: sancendo il principio della divisione del continente in sfere di influenza, essa, di fatto, aveva aperto la strada all'egemonia dell'URSS sui paesi dell'Europa centrale e orientale liberati dall'Armata rossa. Nell'aprile del 1945 la Santa Sede accolse dunque con un certo sollievo l'elezione di un nuovo presidente negli Stati Uniti: la sostituzione di Roosevelt (deceduto il 12 aprile), la cui politica estera era ritenuta troppo aperta nei confronti di Mosca, con il vicepresidente Harry Truman, un conservatore di solida fede battista, lasciava giustamente sperare in un irrigidimento dell'atteggiamento degli Stati Uniti nei confronti della Russia e del comunismo 3. Il Vaticano era ormai coinvolto nella "guerra fredda" 4. Ciò non significa che condividesse tutti gli aspetti della pax americana della nuova amministrazione di Washington: senza negare la realtà di un riavvicinamento tra gli Stati Uniti e la Santa Sede, avviatosi sin dall'inizio della guerra grazie alla decisione di Roosevelt di inviare a Roma un rappresentante personale particolare, bisogna distinguere tra gli aspetti politici, economici e militari e gli aspetti propriamente

ideologici della politica americana. Per combattere efficacemente l'ascesa elettorale del comunismo nell'Europa occidentale, il Vaticano disponeva, in ogni caso, di un'altra carta fondamentale: quella dei partiti democratici di ispirazione cristiana. Fu per iniziativa e sotto l'egida di queste organizzazioni che prese forma il grande progetto di unificazione europea, cui Pio XII non mancò di apportare, in più occasioni, il suo sostegno, rischiando talvolta anche di farlo apparire come un'iniziativa del Vaticano.

L'alleanza americana

L'alleanza, per così dire, obbligata con gli Stati Uniti non implicava necessariamente, per Roma, l'adesione incondizionata ai valori dell'Occidente: contrariamente a quanto sostenevano Roger Garaudy e tutti gli intellettuali comunisti dell'epoca, essa non aveva nulla di una «Santa Alleanza reazionaria con l'Imperialismo americano» 5. Contrari al principio della resa incondizionata, Pio XII e i suoi collaboratori non cessarono mai, dopo la fine della guerra, di ribadire il loro rifiuto nei confronti di una pace ingiusta, fondata sull'umiliazione e sull'annientamento dei vinti. In un messaggio ai cardinali, pronunciato in occasione della festa di sant'Eugenio (2 giugno 1945), il papa, dopo aver ricordato la battaglia condotta dalla Chiesa contro il nazismo e le sue dottrine anticristiane, metteva velatamente in guardia contro il pericolo di una nuova forma di oppressione totalitaria in Europa: «Le Nazioni, segnatamente quelle medie e piccole, reclamano che sia loro dato di prendere in mano i propri destini. [...] esse sono in diritto di non accettare che venga loro imposto un nuovo sistema politico o culturale, che la grande maggioranza delle loro popolazioni recisamente respinge» 6. La stampa comunista internazionale si rese perfettamente conto della reale portata dell'avvertimento pontificio. In un commento di rara veemenza al discorso del papa, Radio Mosca accusò il Vaticano di aver taciuto di fronte alle atrocità naziste:

chi ha udito il discorso del Papa, in occasione della festa di Sant'Eugenio, è rimasto oltremodo meravigliato nell'apprendere che il Vaticano, durante i trascorsi anni del predominio di Hitler in Europa, ha agito con coraggio e audacia contro i delinquenti nazisti. I fatti invece operati veramente dal Vaticano dicono il contrario [...]. Nessuna atrocità

compiuta dagli hitleriani ha suscitato lo sdegno e l'indignazione del Vaticano 7.

Questi attacchi calunniosi, tuttavia, non intaccarono la determinazione della Santa Sede, decisa a promuovere una pace fondata sul diritto e sul rispetto dei vinti. In un nuovo discorso al Sacro collegio (24 dicembre 1946) Pio XII non esitò a insistere sul tema della doverosa moderazione dei vincitori nei confronti dei vinti:

Senza dubbio, una così funesta guerra, scatenata da una ingiusta aggressione, e continuata oltre i limiti del lecito, quando cioè essa appariva irreparabilmente perduta, non potrebbe terminare semplicemente in una pace priva di garanzie, che impediscano il ripetersi di simili violenze. Ma tutte le disposizioni repressive e preventive debbono conservare il loro carattere di mezzi e rimaner quindi subordinate all'alto e ultimo fine di una vera pace, il quale consiste nell'associare gradualmente, con tutte le necessarie guarentigie, vincitori e vinti in un'opera di ricostruzione, a vantaggio non meno della intera famiglia delle Nazioni che di ciascuno dei suoi membri 8.

Nei tormentati mesi dell'immediato dopoguerra due paesi richiamavano in modo particolare l'attenzione della Santa Sede: la Germania e l'Italia. Il futuro della Germania e dell'Austria, osservava il nuovo ambasciatore di Francia presso la Santa Sede Jacques Maritain in uno dei suoi primi rapporti al ministero degli Esteri, «è il tema costante delle riflessioni e delle speculazioni degli ambienti romani» 9. Il consolidamento «con ogni mezzo di ciò che resta del sistema tedesco, che il Vaticano considera una barriera necessaria all'avanzata sovietica», era presentato come un obiettivo prioritario. Benché inizialmente ostile alla divisione della Germania, la Santa Sede finì per aderire all'idea americana di una unificazione parziale, limitata alle tre zone di occupazione occidentale 10. Quello della responsabilità collettiva del popolo tedesco era un punto su cui l'ambasciatore-filosofo non nascondeva il suo disaccordo con la posizione del Vaticano: «Se non è possibile, come affermano Pio XII e monsignor Montini, ristabilire un ordine pacifico in Europa senza conferire ad esso un fondamento di morale cristiana, bisogna porre alla base dell'attuale ricostruzione una chiara e franca ammissione delle colpe e delle responsabilità» 11. Quanto alla preoccupazione per l'Italia, essa nasceva dallo stesso timore di veder perdurare indebitamente l'indebolimento delle nazioni europee di fronte all'avanzata del comunismo, ma obbediva anche, almeno in

parte, ad altre considerazioni legate al carattere «sacro» di questa «terra benedetta che accoglie [va] nel suo seno» la Roma pontificia (Natale 1945): da qui la severità con cui fu giudicato il trattato di pace imposto all'Italia, visto come un vero e proprio Diktat 12. L'atteggiamento assai critico della Santa Sede e degli ambienti romani non era privo di un certo risentimento nei confronti dei governi alleati che avevano finto di ignorare l'apporto dato dalla saggezza pontificia all'opera di ricostruzione. Più che la mancanza di un qualunque principio di organizzazione superiore, ciò che appariva erroneo e nefasto nella politica condotta dagli occidentali era tuttavia l'illusione di poter stabilire un'intesa duratura con il comunismo totalitario e senza Dio. Così l'inasprimento della politica americana, nella primavera del 1947, fu accolto in Vaticano con un certo sollievo.

Con la dichiarazione Truman (marzo 1947) e, soprattutto, con il Piano Marshall di aiuto economico ai paesi europei (giugno 1947), la rivalità fino ad allora latente tra gli Stati occidentali e l'Unione Sovietica divenne palese. La rottura dell'alleanza militare consacrava la nascita di un mondo bipolare. Secondo monsignor Tardini, la decisione di «arginare» l'avanzata comunista (dottrina Truman) rappresentava «uno sviluppo logico e tempestivo della politica estera americana, che è sempre stata contraria ai governi totalitari e alle ideologie comuniste» 13. Il Piano Marshall sembrava rispondere direttamente alle preoccupazioni più volte espresse da Pio xii «di fronte alla miseria spirituale e materiale» dell'Europa «impoverita e devastata» 14. All'inizio dell'anno, peraltro, in un radiomessaggio agli alunni delle scuole cattoliche degli Stati Uniti, lo stesso pontefice aveva fatto appello alla generosità del popolo americano 15. Ricevendo l'inviato personale del presidente Truman alla fine dell'agosto del 1947, Pio xii espresse la sua gratitudine «per l'aiuto che viene dato all'economia italiana e a quella di altre parti dell'Europa che non si trovano già nell'orbita russa» 16. Ma, come osservava Jacques Maritain, l'aperto appoggio del papa all'iniziativa americana non era soltanto congiunturale, poiché tale iniziativa era basata su un'idea «molto cara [al pontefice], quella della solidarietà internazionale, e nella quale egli vede una delle ultime chances offerte all'Europa» 17. Subordinando la concessione dei fondi alla realizzazione di una vera cooperazione economica europea, il Piano Marshall indicava ai paesi del Vecchio Continente la sola possibile via di ripresa. Significativa, da questo punto

di vista, era la posizione della "Civiltà Cattolica", peraltro poco benevola, in questi anni, nei confronti dell'imperialismo americano. Il periodico romano non ignorava il rischio di un'ingerenza negli affari europei, ma il giudizio restava fundamentalmente positivo: «si tratta — scriveva padre De Marco - di una "ingerenza" diretta al bene e nell'interesse dei paesi d'Europa, di quella parte d'Europa che conserva, insieme alla volontà di vivere, l'aspirazione alla libertà e l'attaccamento alla cultura latina e cristiana» 18. In una lettera personale inviata al presidente americano nel luglio del 1948, Pio xii affermava che soprattutto «sulla politica estera degli Stati Uniti d'America» era «imperniato l'esito della fatale lotta tra ciò che rimane di un mondo libero e il totalitarismo senza Dio». Dopo aver ricordato che «la stabilità e la pacifica prosperità dell'Europa non russa è un obiettivo che deve essere conseguito per se stesso, non come mezzo per delimitare il potere della Russia moderna», il pontefice aggiungeva: «Qualsiasi cosa accada alla Russia, il bene del mondo richiede che l'Europa si trovi poggiata su basi ferme e sane» 19. L'udienza accordata qualche settimana più tardi a George Marshall (20 ottobre 1948) costituiva una conferma della piena approvazione del piano elaborato dal generale americano. Alla vigilia dell'udienza di Castel Gandolfo, l'"Osservatore romano" aveva pubblicato due articoli del conte Dalla Torre, direttore del quotidiano, nei quali si difendevano la neutralità e l'indipendenza dell'Italia e si ricordava la funzione di "arbitro" che la Santa Sede era chiamata ad assumersi 20. Negando a queste affermazioni ogni valore pratico, la Segreteria di Stato evitò di smentirle pubblicamente per motivi essenzialmente tattici, come suggeriva il nuovo ambasciatore francese Wladimir d'Ormesson: «Papa Pio xii [...] è estremamente sensibile alle accuse, di cui sovente è stato oggetto da parte dei leader comunisti, "di far lega" con gli Anglosassoni e di vedere di buon occhio la possibilità di un conflitto armato. Ha tenuto a liberarsi il più possibile da tale accusa» 21. Dal canto suo, il sostituto monsignor Montini, durante un colloquio privato con l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede, tenne a precisare la vera natura dell'alleanza americana, che nulla aveva di una «intesa comune» o di una «collaborazione organizzata», ma derivava «dalla semplice constatazione» di una convergenza di obiettivi e di azione, pur «nella diversità dei mezzi e dei piani», convergenza che, si augurava, sarebbe rimasta tale anche «in futuro» 22. Nel dicembre del

1948, Pio XII compirà un passo ulteriore offrendo il suo sostegno morale all'adesione dell'Italia al Patto atlantico:

Un popolo minacciato o già vittima di una ingiusta aggressione, se vuole pensare ed agire cristianamente, non può rimanere in una indifferenza passiva; tanto più la solidarietà della famiglia dei popoli interdice agli altri di comportarsi come semplici spettatori in un atteggiamento d'impassibile neutralità 23.

La Chiesa pacelliana, tuttavia, non va concepita come un blocco monolitico. L'alleanza, o, se si preferisce, la convergenza di vedute tra la Santa Sede e gli Stati Uniti all'inizio della guerra fredda non era affatto scontata: si scontrava con la tradizione di imparzialità che aveva caratterizzato la diplomazia vaticana durante i due conflitti mondiali ed era oggetto di discussione nello stesso mondo cattolico (soprattutto in Italia e in Francia), agitato da correnti neutraliste o pacifiste. La rivista "Cronache sociali", alla quale collaboravano diversi ex professori dell'Università Cattolica di Milano (Giuseppe Dossetti, Amintore Fanfani, Giorgio La Pira, Giuseppe Lazzati), incarnava proprio il sentimento neutralista sospettoso nei confronti dell'imperialismo americano, proprio della sinistra cattolica italiana, contraria alla "linea atlantica" pragmatica del capo della Democrazia cristiana Alcide De Gasperi. Gli articoli che, tra il dicembre del 1948 e il settembre del 1950, il filosofo Etienne Gilson pubblicò sul quotidiano "Le Monde" di Hubert Benne-Méry, per criticare l'adesione della Francia al Patto atlantico, erano espressione della medesima sensibilità: «Una neutralità dell'Europa — scriveva il filosofo cattolico nel marzo del 1949 — non è inconcepibile, purché essa sia ben armata» 25. Le affermazioni di Gilson suscitarono la reazione di Waldemar Gurian, un intellettuale cattolico tedesco di origine ebraica, emigrato negli Stati Uniti alla fine degli anni trenta. Le severe critiche rivolte da Gurian al filosofo francese dalle colonne del settimanale cattolico "The Commonweal", riprese poi dalla stampa cattolica della destra francese (soprattutto da "Le Figaro Littéraire"), saranno all'origine dell'affaire Gilson (1951), episodio fondamentale della guerra fredda degli intellettuali nella Parigi dei primi anni cinquanta 26. Nel febbraio del 1949, all'indomani della condanna all'ergastolo per alto tradimento del primate d'Ungheria Mindszenty, Pio XII suscitò la violenta replica del segretario generale del PCI Palmiro Togliatti, poiché, ricevendo il presidente del Consiglio italiano Alcide De Gasperi in occasione del ventesimo anniversario dei

Patti Lateranensi (11 febbraio 1929), aveva riconosciuto in lui un vero uomo di Stato, «di cui la dottrina, le insigni qualità di governo e la integrità della vita trovano amplissima ammirazione in patria e all'estero» 27. Lo stesso giorno, in un'esortazione apostolica di rara fermezza indirizzata all'episcopato di tutto il mondo, il pontefice, denunciando la campagna condotta dall'ateismo contro la Chiesa, aveva salutato «quelle iniziative che, allo scopo di sventare tali minacce, tendono a riunire le nazioni in alleanze con vincoli sempre più stretti» 28. Per il leader comunista italiano era troppo: in un articolo al vetriolo intitolato Dio e il patto atlantico Togliatti accusò apertamente il Vaticano «di dare nuovo vigore ai piani criminali degli imperialisti» dietro il pretesto di voler «annientare l'ateismo, sterminare coloro che "odiano Dio"» 29. Qualche giorno più tardi l'"Osservatore romano" replicava che le alleanze di nazioni di cui aveva parlato il papa, «per chi non ha abbandonato l'uso della sua lingua a vantaggio di un'altra lingua straniera», non erano naturalmente destinate a favorire la guerra, ma a promuovere la pace: «la pace politica e sociale, bene comune e condizione civile anche per coloro che non sanno essere in pace con Dio» 30. Secondo l'ambasciatore Wladimir d'Ormesson, l'imperialismo sovietico, «gigantesca rivoluzione che si diffonde in una parte del mondo - e del vecchio mondo -, costituiva la sola, e tuttavia grande, preoccupazione della Santa Sede. Di fronte ad essa tutti gli altri problemi sembravano secondari, per non dire trascurabili». Ciò comportava, osservava l'ambasciatore, due conseguenze fondamentali: da un lato il riavvicinamento con gli Stati Uniti, unico «contrappeso» di fronte all'«enorme pericolo che viene dall'Est»; dall'altro un irrigidimento dottrinale e la decisione di porre dei «difensori della fede» a capo delle diocesi 31. La reazione più eclatante del Vaticano di fronte alle persecuzioni e alla "rivoluzione" antireligiosa fu la pubblicazione di un decreto del Sant'Uffizio (1° luglio 1949) che proibiva ai cattolici, sotto la minaccia di sanzioni che potevano arrivare fino alla scomunica, di collaborare con partiti o organizzazioni di fede comunista. Di fronte all'inattesa violenza delle proteste, la Santa Sede cercò di limitare la validità del decreto al solo ambito religioso, ma la natura stessa del documento - un decreto disciplinare e non un testo di carattere dottrinale come l'enciclica Divini Redemptoris - dimostrava chiaramente l'intenzione della Santa Sede: combattere con tutti i mezzi di cui

disponeva l'espansione in Occidente di un'ideologia portatrice dell'"oblio di Dio".

Il proposito del Vaticano implicava la collaborazione di tutte le forze morali di ispirazione cristiana, ma non prevedeva, come Washington, l'attuazione di un fronte comune di tutte le Chiese e le confessioni cristiane contro il comunismo. L'ecumenismo della guerra fredda aveva i suoi limiti. Leggendo le istruzioni di Truman a Myron Taylor, suo inviato speciale in Vaticano dal 1946 al 1952, si ha in effetti l'impressione che l'obiettivo incessantemente perseguito dal capo dell'esecutivo americano fosse proprio questo: la strategia dell'"arginamento" doveva comportare, a suo avviso, un elemento ideologico che presupponeva l'attuazione di una specie di alleanza mondiale «di tutte le forze morali» contro il totalitarismo. «Desidero fare tutto ciò che è in mio potere per dare il mio appoggio e contribuire a una alleanza di tutte le forze che lottano per un ordine morale nel mondo», scriveva Truman il 26 agosto del 1947 in un messaggio inviato, tramite Taylor, a Pio XII. Nel marzo dell'anno successivo il presidente americano invitò il suo rappresentante a Roma a estendere i suoi contatti, oltre che al pontefice, anche alle altre autorità religiose del mondo occidentale: l'arcivescovo di Canterbury, i dirigenti del Consiglio ecumenico delle Chiese di Ginevra, il patriarca di Costantinopoli³³. Il progetto, costantemente rielaborato da Truman, non fu mai realizzato, sia perché mancava di precisione, sia, soprattutto, perché le Chiese consultate rifiutarono di lasciarsi coinvolgere in una crociata anticomunista. Esso conobbe, però, tre diversi tentativi di attuazione sui quali è opportuno soffermarsi perché, in tutti e tre i casi, il magistero romano fu invitato a chiarire la sua posizione.

Fondato a Londra nel giugno del 1938 da Frank Buchman, un teologo luterano americano di lontane origini svizzere, il movimento del Riarmo morale (noto precedentemente come Gruppi di Oxford ³⁴) cercò, dopo la fine della guerra, di promuovere un'«ideologia ispirata a Dio» che servisse «come base alla democrazia» e bloccasse l'avanzata del comunismo. I suoi dirigenti avevano acquistato a Caux-sur-Montreux, in Svizzera, un vecchio palazzo destinato alla demolizione, trasformandolo in un grande centro congressi nel cuore dell'Europa. Una prima assemblea mondiale, tenuta presso la Mountain House nel luglio del 1946, vide riuniti «più di 3.000 delegati» provenienti da diversi paesi, tra i quali la Germania. La presenza della delegazione

tedesca sulle alture del lago di Ginevra, seppure assai modesta (non contava, inizialmente, che diciassette delegati, che aumentarono progressivamente fino a raggiungere le cinquecento unità nel 1948), si doveva soprattutto ai legami personali dei dirigenti del movimento con i più alti responsabili dell'amministrazione americana, primo fra tutti il generale Marshall. Il Riarmo morale, del resto, stando a quanto dichiarava nel 1948 uno dei suoi membri, si proponeva come «l'equivalente ideologico del piano Marshall». In un discorso trasmesso nel giugno del 1947 dalla radio svizzera romanda, Frank Buchman indicava «la giusta via» di un'«ideologia ispirata» che, a suo avviso, le democrazie dovevano seguire per contrastare efficacemente il comunismo 3S. Per i dirigenti del movimento la presenza dei cattolici alle loro conferenze rivestiva una notevole importanza strategica; agli occhi di Roma, però, essa comportava indubbiamente dei problemi, legati al carattere interconfessionale del Riarmo morale 35.

Nel settembre del 1946 monsignor Charrière, vescovo di Friburgo, si era recato in incognito a Caux su invito di uno dei principali promotori degli incontri della Mountain House, che egli conosceva da vecchia data: il rapporto da lui inviato poco dopo a Roma era piuttosto rassicurante riguardo alle finalità dell'organizzazione, che egli definiva «un tentativo di riavvicinamento tra i cristiani per lottare contro il materialismo comunista». Charrière non condivideva la posizione dei vescovi inglesi, dichiaratamente contrari a qualunque partecipazione dei cattolici³⁷. Mentre Roma giudicava la questione «assai delicata, come tutto ciò che riguarda in generale le questioni della collaborazione con i non cattolici» (Montini), il vescovo svizzero fu costretto a pubblicare, l'anno seguente, una dichiarazione piuttosto "restrittiva", nella quale precisava che, «se la ricerca e la valorizzazione dei valori comuni alle diverse confessioni e religioni era legittima», ciò «non doveva portare a sacrificare o a minimizzare i valori non comuni, che spesso sono fondamentali» 38. Qualche anno dopo, un decreto del Sant'Uffizio sancì il divieto per i sacerdoti e i religiosi di partecipare alle riunioni del Riarmo morale 39. Ma se la posizione ufficiale era improntata alla più assoluta riserva, in privato l'atteggiamento era decisamente più aperto: nell'ottobre del 1950 Pio XII, ricevendo in udienza privata uno dei membri australiani dell'organizzazione, accordò al movimento la sua benedizione 4°.

L'assemblea costituente del Consiglio ecumenico delle Chiese (COE), che si tenne ad Amsterdam alla fine dell'agosto del 1948, rappresentava, per il presidente americano, un'occasione da non perdere, perché poteva trasformarsi in un «fronte cristiano antisovietico» in difesa della pace. I contatti presi a tal fine dall'ambasciatore Taylor con i dirigenti del nascente COE, in particolare con il suo segretario generale, il pastore olandese Willelm Adolf Visser't Hooft, non produssero però i risultati sperati 41. Nell'agosto del 1946, durante una conferenza tenuta a Cambridge sotto la presidenza del futuro segretario di Stato americano John Foster Dulles, i dirigenti del movimento ecumenico, consapevoli della responsabilità nuova che le Chiese avevano nei confronti della pace nel mondo, avevano deciso di creare una Commissione per gli affari internazionali, cui fu affidato il duplice incarico di sensibilizzare al problema le Chiese nazionali e di rappresentare il COE presso gli organismi di cooperazione internazionale come le Nazioni Unite: grazie all'intraprendenza del suo direttore, il pastore luterano Frederick O. Nolde, la nuova Commissione svolgerà un ruolo importante nell'elaborazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo 42. Nonostante la sua connotazione marcatamente anglosassone, il COE non intendeva asservirsi agli interessi americani: «per il Consiglio non vi è alcuna cortina di ferro», dichiarava perentorio Visser't Hooft a Myron Taylor, che si era recato a fargli visita a Ginevra alla fine di aprile del 1948 43. Il progetto americano di ufficializzare, in occasione della riunione di Amsterdam, l'unità delle Chiese cristiane contro il comunismo, implicava, allo stesso tempo, l'esclusione del patriarcato di Mosca, considerato «uno strumento dell'espansionismo sovietico all'estero», e la partecipazione della Chiesa cattolica. Su questi due punti l'inviato di Truman si scontrò con la più ferma intransigenza dei dirigenti del COE, che, preoccupati essenzialmente di non tagliare i ponti con le Chiese ortodosse, rifiutavano di individuare nel patriarcato di Mosca «una branca del governo» sovietico e non vedevano di buon occhio (almeno, non Visser't Hooft) l'eventuale presenza di una delegazione cattolica ufficiale ad Amsterdam. L'incontro del delegato americano con l'arcivescovo di Canterbury Fisher, che mostrava, su questo punto, un atteggiamento meno rigido, non bastò a cambiare la situazione: nessun osservatore cattolico fu invitato a partecipare alla Conferenza di Amsterdam del 1948. Pur dichiarando di rispettare la decisione del COE, il presidente Truman ironizzò sul fatto «che

un'organizzazione che è stata costituita come Consiglio mondiale delle Chiese e che enfatizza il suo carattere ecumenico» avesse escluso «dalla sua assemblea gli osservatori appartenenti al corpo più antico e più numeroso della cristianità nel mondo, accettando prelati provenienti dall'oscurità che esiste al di là della cortina di ferro» 44. In ogni caso, nonostante le dichiarazioni piuttosto incoraggianti di Pio XII e dei suoi collaboratori, non è detto che Roma avrebbe accettato un eventuale invito del COE: alla vigilia della Conferenza di Amsterdam, la Congregazione del Sant'Uffizio aveva pubblicato un monitum (5 giugno 1948) che vietava ai cattolici di partecipare, «senza l'autorizzazione previa della Santa Sede», alla prima assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese. Nonostante il suo rifiuto della logica dei blocchi e la neutralità dichiarata delle sue conclusioni, la prima conferenza del COE sarà occasione di un violento scontro tra i rappresentanti della tesi americana (John Foster Dulles) e i rappresentanti della tesi sovietica (il professore cecoslovacco Josef Hromádka) 45.

Gli sforzi di Myron Taylor per costituire un fronte cristiano anticomunista troveranno maggiore comprensione nel mondo ortodosso, in Turchia e in Grecia. Buon conoscitore di questi paesi, dove aveva trascorso diversi anni come rappresentante della Santa Sede, monsignor Angelo Roncalli, nunzio a Parigi, aveva sconsigliato a Taylor di recarsi a Costantinopoli e ad Atene, poiché la sua visita avrebbe potuto essere strumentalizzata dai nemici dell'America. Era più opportuno «procedere con prudenza» e rafforzare la posizione americana presso il Sacro sinodo, e quella dei vescovi greci attraverso l'insediamento del vescovo Atenagora sul seggio patriarcale di Costantinopoli «col minor rumore possibile» 46. Come enarca degli ortodossi americani, Atenagora aveva vissuto a lungo negli Stati Uniti ed era considerato un "amico" dell'America. La sua elezione al patriarcato di Costantinopoli costituiva indubbiamente una vittoria per il presidente Truman, per il quale egli nutriva una notevole ammirazione 47. Nel giugno del 1949, in occasione di un incontro con Taylor a Costantinopoli, il prelado si dichiarò pronto a collaborare al progetto americano di «costruire un baluardo di fede morale» per contrastare la potenza del comunismo e del «suo compagno di viaggio, l'ateismo» 48. Analoga posizione assunse il patriarca Spyridon, nuovo metropolita della Chiesa greca, che, incontratosi qualche tempo dopo con il delegato americano, gli confidò la sua ammirazione per la Chiesa cattolica e il suo desiderio di

un riavvicinamento con Roma 49. Sicuramente questo tentativo di riavvicinamento con l'ortodossia non russa era stato avallato dal Vaticano. Prima di incontrare Atenagora, Taylor si era recato presso la delegazione apostolica di Costantinopoli e aveva avuto un lungo colloquio con monsignor Cassulo, successore di Roncalli. All'interno della Curia, inoltre, egli poteva contare sull'appoggio del decano del Sacro collegio, il cardinale francese Eugène Tisserant, segretario della Congregazione per le Chiese orientali, e sul sostegno dei cardinali del "Pentagono vaticano", favorevoli a un impegno massivo della Chiesa accanto all'Occidente (Pizzardo, Canali, Ottaviani) 50. Più politica e meno "ideologica", la Segreteria di Stato (Montini) valutava più attentamente «gli inconvenienti» di un allineamento troppo evidente con le posizioni americane proprio mentre la propaganda comunista avviava una grande campagna di pace. Quando, nel marzo del 1950, la "missione Taylor" sembrò concludersi, dunque, la Segreteria di Stato non mostrò alcun rammarico 51. Il radiomessaggio di Natale esprimerà proprio il desiderio del papato di cambiare orientamento: «Oriente e Occidente non rappresentano opposti princìpi, ma partecipano ad un comune retaggio, al quale hanno ambedue potentemente contribuito e sono chiamati a contribuire anche nell'avvenire» 52.

Lo sviluppo della Democrazia cristiana

Lo sviluppo dei partiti democratici di ispirazione cristiana, «nuovo animale politico» (Tony Judt) del panorama politico europeo a partire dal 1945, costituisce un fatto di primaria importanza 53. Reduci dall'esperienza "popolare" dell'anteguerra, rappresentanti della nuova generazione, vecchi dirigenti dell'Azione cattolica passati alla resistenza contro l'invasore, i dirigenti di queste nuove organizzazioni nate sulle rovine del fascismo e del nazismo dividevano l'ideale di una democrazia da ricostruire sulla base dei valori cristiani (dignità della persona, giustizia sociale). Nel nuovo contesto politico della guerra fredda, caratterizzato dall'irrefrenabile ascesa dei partiti comunisti in Occidente, questi nuovi organismi non tarderanno a rappresentare una carta fondamentale per il Vaticano e per la gerarchia cattolica. Anticipando questa evoluzione, Pio XII aveva per così dire legittimato la democrazia nel radiomessaggio di Natale del 1944, riconoscendo in

essa «il sistema di governo [...] più compatibile con la dignità e la libertà dei cittadini» e pronunciandosi in favore di «una vera e sana democrazia»:

La cura e la sollecitudine della Chiesa rivolta non tanto alla sua struttura e organizzazione esteriore — le quali dipendono dalle aspirazioni proprie di ciascun popolo quanto all'uomo, come tale, che, lungi dall'essere l'oggetto e un elemento passivo della vita sociale, ne [è] invece, e deve esserne e rimanerne, il soggetto, il fondamento e il fine 54.

Il cambiamento era notevole, dato che, fino ad allora, la democrazia non era considerata la forma di governo più conforme alle esigenze della morale evangelica, ma un sistema politico tra i tanti, al quale la Chiesa poteva adattarsi, ma per il quale essa non nutriva alcuna particolare predilezione. Ricordando gli eccessi cui i «moderni regimi rappresentativi» potevano portare (insidie, brigantaggio, terrorismo, pericoli vari), Pio XI, nell'enciclica inaugurale *Ubi arcano Dei* (23 dicembre 1922), non aveva esitato a farsi portavoce di un certo antiparlamentarismo consono alle tendenze del tempo. La Chiesa non disapprovava «i moderni ordini rappresentativi, i quali — scriveva il pontefice —, pur non essendo per sé in opposizione alla dottrina cattolica, sempre conciliabile con ogni forma ragionevole e giusta di regime, sono tuttavia i più esposti al sovvertimento delle fazioni» 55.

Questo tipo di prevenzioni nei confronti della democrazia parlamentare non era del tutto scomparso alla fine della guerra: ne troviamo traccia in un lungo memorandum sulla ricostruzione politica dell'Italia, inviato al governo americano nel dicembre del 1943 dal segretario della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari monsignor Domenico Tardini. Il prelado si pronunciava chiaramente in favore di un ritorno alla democrazia, cui egli riconosceva una lunga serie di meriti che andavano dalla possibilità di controllare «l'azione governativa», al fatto che essa «abituava il popolo all'autodisciplina» e favorisce l'accesso dei «migliori elementi» alle cariche pubbliche indipendentemente dalla loro condizione sociale, consolidando così «la concordia generale del paese». Nei confronti dei «partiti politici», però, Tardini si mostrava piuttosto cauto: la loro rinascita eccessivamente rapida, «dopo vent'anni di disgregazione», non avrebbe fatto che accrescere la confusione; «E perciò consigliabile - scriveva — adottare una via di mezzo, permettendo naturalmente l'esistenza dei partiti, ma al

contempo limitando la loro azione per il momento a campi ben definiti» 56. Fedele alla tradizione di neutralità della politica vaticana inaugurata dal cardinale Consalvi, Tardini escludeva categoricamente che la Chiesa potesse legare le sue sorti a quelle di un partito, fosse anche di ispirazione apertamente confessionale. Il modo migliore per difendere la Chiesa e i suoi diritti restava dunque la via del concordato. Nell'Europa dell'anteguerra, la politica concordataria aveva lasciato poco spazio anche ai partiti democratici di ispirazione cristiana. Il capo del Partito popolare italiano (PPI), don Luigi Sturzo, ne aveva fatto triste esperienza quando, costretto a dimettersi, aveva dovuto lasciare l'Italia su esplicita richiesta del Vaticano 57. Non molto diversa fu la sorte riservata al Zentrum tedesco, costretto a chiudere dopo essersi pronunciato in favore del conferimento dei pieni poteri a Hitler alla vigilia della firma del concordato con il Reich, anche se in questo caso l'intervento del Vaticano non è mai stato provato formalmente. Lo stesso Pio XII, nonostante i trascorsi legami con i dirigenti del cattolicesimo politico tedesco, sembrò ratificare, nei primi mesi del suo pontificato, la definitiva rovina di questi movimenti, preferendo "riabilitare" l'Action française.

Dopo il 1945, il crollo del nazismo e dei suoi epigoni, che comportò il declino dei partiti conservatori e l'ascesa del comunismo e della sinistra in genere in diversi paesi dell'Europa occidentale, cambiò radicalmente la situazione. Senza nutrire illusioni sulla natura del regime sovietico e sulle sue mire espansionistiche nell'Europa centrale e orientale, Pio XII, come si è visto, non cessò mai, dopo la fine della guerra, di cercare uno strumento efficace per arginare questo pericolo che minacciava l'intera civiltà cristiana occidentale. La legittimazione dell'ideale democratico lasciava tuttavia aperta la questione dell'impegno dei cattolici nei giochi elettorali del dopoguerra: si doveva promuovere un'azione unitaria dei cattolici sul piano politico, collaterale, se così si può dire, all'impegno dell'Azione cattolica in campo religioso, o, al contrario, era preferibile preservare un certo pluralismo, evitando così di identificare troppo apertamente la causa della Chiesa con quella di un partito? Dopo lunghe esitazioni, Pio XII finì per accettare la soluzione di un partito unico di cattolici. La condanna dei "cattolici comunisti", ai quali la Santa Sede aveva guardato fino ad allora con una certa benevolenza, apparve come «un primo evidente segnale» in favore della Democrazia cristiana. Il

sostegno ufficiale, sebbene non del tutto esplicito, dato al nuovo partito fondato a Roma da Alcide De Gasperi nel settembre del 1943, non era, però, incondizionato: in un'allocuzione pronunciata di fronte ai nuovi cardinali nel febbraio del 1946, Pio xii volle precisare come egli concepiva i rapporti della Chiesa con la politica. La Chiesa, ricordava il pontefice, non è «un impero», e, dunque, segue «una via opposta» a quella dell'imperialismo moderno:

Essa progredisce innanzi tutto in profondità, poi in estensione e in ampiezza. Essa cerca primieramente l'uomo stesso; si studia di formare l'uomo, di modellare e perfezionare in lui la somiglianza divina. Il suo lavoro si compie nel fondo del cuore di ognuno, ma ha la sua ripercussione su tutta la durata della vita, su tutti i campi della attività di ciascuno. Con uomini così formati la Chiesa prepara alla società umana una base, sulla quale questa può riposare con sicurezza 58.

Il messaggio era chiaro: la Chiesa non ricercava il potere per sé stesso, ma non intendeva rinunciare alla sua vocazione di formare uomini atti a esercitarlo in conformità con i suoi interessi e secondo i suoi valori. L'autonomia dei leader di un partito che si appellavano apertamente alla sua influenza non poteva, in queste circostanze, che essere relativa. Le prime elezioni dell'immediato dopoguerra, nel contesto di una crescente polarizzazione del dibattito politico, avrebbero rivelato l'incompatibilità del progetto di un partito unico, ma autonomo, di cattolici con gli orientamenti di un pontefice preoccupato innanzitutto di creare un blocco contro la minaccia comunista. Mentre Pio xi aveva insistito sulla differenza tra azione cattolica e azione politica nel contesto dell'ascesa dei regimi totalitari degli anni trenta, Pio xii, al contrario, ossessionato dal pericolo di una vittoria dei rossi alle prime consultazioni elettorali post-belliche, tendeva a relativizzare fortemente l'effettiva portata di tale distinzione, giungendo a fare dell'Azione cattolica un «esercito volto a preparare alla vita pubblica» 59. Le elezioni del 2 giugno 1946 costituirono l'occasione per una vasta mobilitazione di forze cattoliche in difesa della religione e della patria. Lo stesso pontefice intervenne in più occasioni per ricordare ai fedeli il loro dovere di andare a votare per la buona causa. Il 1° giugno 1946, alla vigilia delle votazioni per la nomina dei membri dell'Assemblea costituente in Italia e in Francia, il papa non esitò a rompere nuovamente il suo silenzio per ricordare l'importanza delle elezioni:

Domani stesso i cittadini di due grandi nazioni accorreranno in folle compatte alle urne elettorali. Di che cosa in fondo si tratta? Si tratta di sapere se l'una e l'altra di queste due nazioni, di queste due sorelle latine, di ultramillenaria civiltà cristiana, continueranno ad appoggiarsi sulla salda rocca del cristianesimo, sul riconoscimento di un Dio personale, sulla credenza nella dignità spirituale e nell'eterno destino dell'uomo, o se invece vorranno rimettere le sorti del loro avvenire all'impassibile onnipotenza di uno Stato materialista, senza ideale ultraterreno, senza religione e senza Dio 60.

L'opinione più diffusa era che la Democrazia cristiana rappresentasse il solo e unico partito in grado di difendere i valori della religione e della patria. L'ampia vittoria del partito di De Gasperi, che aveva ottenuto la maggioranza relativa con il 35 per cento dei voti, sembrava confermare la validità della strategia dell'unità. Irritato dal desiderio di indipendenza dei leader democristiani e dall'alleanza conclusa dal governo con i partiti di sinistra (fino all'allontanamento dei comunisti nel maggio del 1947), Pio XII aveva progressivamente perso fiducia nella capacità di mobilitazione dell'elettorato cattolico da parte del partito. Preoccupato per l'eventuale vittoria del Fronte popolare alle elezioni del 18 aprile 1948, il papa sperava in un impegno più esplicito dell'Azione cattolica nella campagna elettorale; accolse quindi con entusiasmo il progetto sottopostogli dal professor Luigi Gedda, uno dei dirigenti dell'Azione cattolica italiana, che prevedeva la costituzione di un movimento finalizzato a mobilitare le forze cattoliche in vista delle imminenti elezioni. A Gedda fu concessa piena libertà d'azione nella creazione dei famosi comitati civici, così chiamati per evitare ogni possibile confusione con l'Azione cattolica ed eventuali accuse di violazione dei Patti Lateranensi 61. Il 10 marzo del 1948, rivolgendosi ai predicatori della Quaresima a Roma, Pio xii, dopo aver ricordato la «straordinaria importanza delle prossime elezioni» e la «responsabilità morale che ne deriva a tutti coloro i quali hanno il diritto di voto», non esitò a parlare di «peccato grave» e di «colpa mortale» per quanti avessero rinunciato a fruire di tale diritto 62. Il monito del papa non indicava però esplicitamente in quale direzione dovessero andare i voti dei cattolici, esortati semplicemente a «votare secondo il dettame della propria coscienza» e a «dare il proprio voto a quei candidati o a quelle liste di candidati, che offrono garanzie veramente sufficienti per la tutela dei diritti di Dio e delle anime, per il vero bene dei singoli, delle

famiglie e della società, secondo la legge di Dio e la dottrina morale cristiana» 63. L'invito a votare per la Democrazia cristiana non era esplicito, ma fu proprio il partito di De Gasperi a trarre profitto dalla straordinaria mobilitazione dell'apparato ecclesiastico alla vigilia delle votazioni del 18 aprile: con il 48,5 per cento dei voti e la maggioranza assoluta alla Camera (305 deputati su un totale di 574), la Democrazia cristiana riportava una vittoria storica che inaugurava un lungo periodo di egemonia cattolica nella vita politica italiana. I risultati ottenuti superavano le aspettative di Pio xii: la vittoria della Democrazia cristiana in Italia, grazie all'appoggio delle forze dell'Azione cattolica, rappresentava per lui un esempio che gli altri paesi dovevano seguire.

È evidente che il Vaticano di Pio xii, esaltato per il trionfo elettorale di aprile, cercasse di "esportare" la sua strategia del "fronte unitario" contro il comunismo, ma l'effettiva attuazione di una simile linea politica non era semplice in un paese come ad esempio la Francia, in cui dal 1905 dominava il principio della separazione tra Chiesa e Stato: i dirigenti del Mouvement républicain populaire (MRP), fondato a Parigi nel novembre del 1944, ne erano tanto consapevoli che avevano voluto evitare di dare alla nuova formazione una connotazione confessionale troppo marcata. Essi non avevano alcuna intenzione di accettare la benché minima ingerenza della gerarchia ecclesiastica, e a fortiori del Vaticano, negli affari del partito, nonostante i contatti ufficiosi tenuti attraverso intermediari ben introdotti a Roma (Alfred Michelin, Charles Flory); non accettavano quindi l'idea di una collaborazione organica tra i partiti di ispirazione democristiana al livello europeo: «Non si possono fare a livello internazionale addizioni che porterebbero a sottrazioni a livello nazionale», dichiarava il presidente del partito Georges Bidault dinanzi a uno stupito Adenauer, in occasione di una riunione segreta di dirigenti democristiani europei tenutasi a Ginevra nel giugno del 1949. Se gli iniziali successi elettorali dell'MRP, divenuto il primo partito in Francia in seguito alle legislative del 1946, potevano legittimare una simile strategia independentista, la lenta ma inesorabile erosione del suo elettorato dopo la costituzione del Rassemblement du peuple français (RPF) del generale de Gaulle, rese evidente la necessità di un cambiamento. Nel giugno del 1951, alla vigilia delle elezioni legislative, Federico Alessandrini, caporedattore dell'"Osservatore romano", attaccò violentemente il suo rivale gaullista, tacciato senza mezzi termini di «vago trasformismo di destra».

Come in altri settori, l'unione dei cattolici in campo politico attorno a un partito che, sotto l'aspetto religioso, offre le maggiori garanzie è una necessità di cui ognuno dovrebbe valutare l'urgenza. Il problema della democrazia, oggi, non si risolve negando, se non a parole, almeno nei fatti, la democrazia, come non si guarisce il malato uccidendolo 64.

L'intervento della Santa Sede nella campagna elettorale, male accolto da una parte del mondo cattolico e non appoggiato dall'episcopato, si rivelò vano. Il modello italiano si dimostrò ancora meno esportabile in Germania, dove la nuova Unione democristiana (CDU), fondata nel dicembre del 1945 a Bad Godesberg (vicino Bonn) sotto la presidenza di Konrad Adenauer, aveva adottato una linea politica volutamente interconfessionale, aperta, cioè, alla collaborazione con i protestanti. Più ancora che alla mobilitazione delle forze cattoliche in suo favore, il trionfo della CDU-CSU alle prime elezioni del Bundestag nel 1949 (che condussero alla designazione del suo capo come cancelliere della repubblica federale tedesca) fu dovuto a ragioni eminentemente politiche: la Democrazia cristiana era l'unica forza in grado di fermare l'avanzata del comunismo in Germania. Il tentativo del cancelliere Adenauer di dar vita e consistenza a una sorta di "Cominform cristiano" a livello europeo riscuoterà dunque una certa approvazione da parte del Vaticano. In occasione del primo viaggio a Roma (giugno 1951), dove si intrattenne per circa un'ora con Pio xii nella biblioteca privata del papa, il cancelliere tedesco dette un'ottima impressione di sé: «Se tutti i futuri cancellieri tedeschi dovessero somigliare al Signor Adenauer - dichiarava visibilmente soddisfatto Tardini all'ambasciatore francese d'Ormesson - si potrebbe guardare sicuramente al futuro della Germania con serenità» 65. Ricevendo un gruppo di pellegrini a Castel Gandolfo in occasione delle elezioni del 6 settembre 1952, Pio xii, stupito della loro presenza, fece loro osservare «con parole piuttosto dure» (così almeno riferisce il suo segretario padre Leiber) «che avrebbero fatto meglio a rimanere a casa a compiere il loro dovere elettorale» 66. Questo leggero deficit di voti cattolici non impedì la vittoria elettorale della CDU-CSU del cancelliere Adenauer, che fu riconfermato con grande sollievo delle autorità vaticane. La politica "democristiana" del papato trovò la sua massima espressione nella promozione di un'Europa politicamente unita, all'indomani della firma del trattato della CED (27 maggio 1952). Il rifiuto del Parlamento francese di ratificare il trattato (30 agosto 1954), risoluzione di cui Roma risentì fortemente, porterà il

Vaticano a riconsiderare l'organizzazione dei democristiani a livello europeo.

Fino ad allora, in effetti, Pio xn aveva mantenuto una certa prudenza nell'esortare pubblicamente alla collaborazione i partiti democristiani del continente. Si ha l'impressione che il pontefice intendesse mantenere accuratamente le distanze da un'organizzazione come le *Nouvelles équipes internationales* (NEI), fondata a Liegi nel maggio del 1947 e che si proponeva più come un movimento ideologico che come una vera e propria organizzazione politica internazionale 67. Del resto il papato non avrebbe avuto alcun vantaggio a confermare, con messaggi d'incoraggiamento o di approvazione troppo espliciti, l'accusa di volere costituire una "Internazionale nera" asservita ai disegni egemonici del Vaticano nell'Europa occidentale. Naturalmente, il mancato sostegno pubblico di Pio xii a un movimento di cui Roma si guardava bene dal sopravvalutare l'importanza non era sinonimo di totale disinteresse. I tentativi dei democristiani tedeschi e italiani (soprattutto dopo il Congresso di Sorrento dell'aprile del 1950) di rilanciare l'organizzazione, di sottrarla all'influenza dominante dei belgi e dei francesi e di costituire una sorta di "Cominform cristiano" non potevano che corrispondere ai desideri di Pio XII e del suo entourage. Il fallimento della Comunità europea di difesa, indebolendo definitivamente la posizione dell'MRP all'interno dell'organizzazione, dette nuovo impulso a questi tentativi: emblematica fu l'azione intrapresa in questo senso dal nuovo segretario generale della Democrazia cristiana italiana Amintore Fanfani (considerato un personaggio vicino alla Segreteria di Stato vaticana), che si concretizzò nell'xi Congresso delle NEI, svoltosi nell'aprile del 1957 ad Arezzo, sua roccaforte elettorale. L'incontro, incentrato sulla «fermezza della Democrazia Cristiana di fronte al comunismo in crisi», si concluse con un omaggio «alla memoria di tutti i martiri della libertà vittime dell'oppressione comunista» e con la condanna della «repressione selvaggia» condotta in Ungheria 68. Dopo il congresso, durante un'udienza generale in piazza San Pietro (domenica 28 aprile 1957), il papa colse l'occasione per manifestare la «sua simpatia al presidente, al segretario generale e agli altri membri della direzione delle NEI» 69. In un breve discorso pronunciato in francese, Pio xii assicurò che i democristiani disponevano delle giuste armi (dottrina, organizzazione, forze vive) per risolvere «i problemi più gravi del tempo presente», e

osservò che spettava a loro dar prova di «serietà», di «efficienza» e dei buoni «risultati» della loro azione 70. Si trattava, in fondo, di un invito discreto ma fermo a realizzare finalmente quell'unione internazionale di partiti che fino ad allora, nonostante i tentativi compiuti dopo la fine della guerra, si era risolta in un nulla di fatto. Il trasferimento da Parigi a Roma della segreteria generale delle NEI nel 1964 portò a compimento questa evoluzione, che avrebbe condotto, l'anno seguente, alla nascita dell'Unione europea dei democratici cristiani, fondata in occasione del Congresso di Taormina (dicembre 1965) 71. Era come se la Chiesa, al momento del Concilio, avesse preso le giuste distanze dalla Democrazia cristiana per non dover temere l'installazione del suo centro operativo a Roma. I rapporti tra la Chiesa e la Democrazia cristiana erano ormai maturi, ma forse per quest'ultima era già iniziata la fase del declino.

Un'Europa vaticana?

In un importante discorso tenuto a Zurigo nel settembre del 1946 l'ex primo ministro britannico Winston Churchill aveva invitato gli Stati europei a unirsi in una federazione continentale basata sull'intesa franco-tedesca. Formulato dal vincitore morale di Hitler, l'appello ebbe una notevole ripercussione e contribuì a dare nuova legittimità al nascente movimento europeista, il cui primo grande congresso si tenne all'Aia nel maggio del 1948. Il forte rilancio dell'idea europeista all'inizio della guerra fredda offriva una nuova carta da giocare alla diplomazia della Santa Sede, preoccupata di mantenere un'immagine di neutralità fra i due blocchi: «Essere con Cristo o contro Cristo: è tutta la questione», aveva affermato Pio xii nel radiomessaggio di Natale del 1947. «La reazione contro il comunismo - si legge in una istruzione della Segreteria di Stato ai nunzi, del gennaio del 1948 -, prima di essere politica, è morale e religiosa» 72. Negli stessi giorni, Duncan Sandys, genero di Churchill e presidente del Comitato di coordinamento dei movimenti per l'unità europea, era ricevuto in udienza privata in Vaticano. Stando al rapporto redatto dallo stesso Sandys, la conversazione fu decisamente incoraggiante: Pio xii mostrò un notevole interesse per la causa europeista e promise che avrebbe fatto il possibile per assicurarle il benevolo appoggio della Chiesa cattolica nei vari paesi interessati 73. Inviò quindi, come suo rappresentante particolare al

Congresso d'Europa (8-10 maggio 1948), l'internunzio apostolico in Olanda Paolo Giobbe. Qualche mese più tardi, ricevendo a Castel Gandolfo i membri dell'Unione europea dei federalisti, riuniti a congresso a Roma, il papa invitò «le grandi nazioni del continente dalla lunga storia ricca di ricordi di gloria e di potenza» (la formula sembrava escludere l'Inghilterra protestante e includere la Spagna franchista) «a dimenticare la loro grandezza passata per conformarsi a un'unità politica ed economica superiore». Mentre, sulla scia del Consiglio d'Europa, nasceva a Strasburgo un Segretariato cattolico per i problemi europei, in seno all'Azione cattolica, con l'appoggio del Vaticano, sorgeva un Centro d'azione europeista. Nel giugno del 1950, nel pieno della bufera sollevata negli ambienti cattolici dall'appello di Stoccolma contro le armi atomiche, mentre il governo francese, attraverso il ministro per gli Affari esteri Robert Schuman, proponeva il suo progetto di comunità del carbone e dell'acciaio, l'Assemblea dei cardinali e degli arcivescovi di Francia ritenne opportuno far sentire la sua voce richiamando l'attenzione sull'Europa:

Dite — si legge nella Lettera sulla pace del 14 giugno - di non avere il diritto di disinteressarvi degli sforzi che si tentano oggi per dare all'Europa, nonostante tante rivalità secolari e attuali, un'unità abbastanza forte per garantirne la libertà, la sicurezza e il benessere 74.

Controffensiva ideale da opporre alla propaganda pacifista dei comunisti, l'idea europeista finì con l'assumere, a partire dagli anni cinquanta, un'importanza strategica capitale per la Chiesa di Pio xii, tanto da alimentare, nella sinistra anticlericale, voci su un "complotto clericale", su una "cospirazione nera" ordita dal Vaticano con la complicità dei partiti democristiani allora al potere nel continente. All'inizio degli anni cinquanta il mito di un'"Europa vaticana" ha conosciuto in Francia una singolare fortuna 75. Nel suo *Journal du septennat* (1951), il presidente della repubblica francese Vincent Auriol ricordava «la triplice alleanza, Adenauer, Schuman, De Gasperi, tre tonsure sotto lo stesso zucchetto» 76. Meno ironicamente altri, sulla scia dello storico cattolico lionese Joseph Hours, cercarono di dimostrare, non senza un certo successo, che l'idea europeista non era che la reincarnazione dell'ideale del Sacro romano impero germanico 77. Se non si può negare l'efficacia storica del mito (quello di un'Europa tedesca «che sente allo stesso tempo l'aspersorio e l'altoforno», come

disse un socialista francese nel 1954), occorre però interrogarsi sul suo fondamento reale.

Il trattato della Comunità europea del carbone e dell'acciaio (CECA), firmato a Parigi nell'aprile del 1951 dai governi di sei paesi della Piccola Europa, non era che il primo passo verso una unificazione più completa, che sarebbe sfociata in unificazione politica. Si voleva creare una vera e propria comunità sovranazionale (nel significato più ampio del termine), dotata di istituzioni proprie (soprattutto in ambito politico) e di caratteristiche che le conferissero una personalità giuridica propria di diritto internazionale. I negoziati avviati su iniziativa francese per la creazione di un'armata europea (CED) aprirono la strada all'unione politica. Le due cose erano strettamente collegate: così, almeno, pensava il capo del governo italiano Alcide De Gasperi, che, fortemente segnato dall'eredità del cattolicesimo sociale e dall'esperienza politica nell'ambito dell'impero multinazionale degli Asburgo, era giunto progressivamente a convincersi, soprattutto sotto l'influenza dei federalisti italiani guidati da Altiero Spinelli, della necessità di concepire quanto prima un'organizzazione federale europea basata sulla triplice alleanza italo-tedesco-francese 78.

In occasione del vertice italo-francese svoltosi a Santa Margherita Ligure nel febbraio del 1951, De Gasperi si adoperò per convincere il suo omologo francese Robert Schuman a collaborare a questo grande progetto. Nato in Lussemburgo da genitori di origine lorenese, prima di compiere i suoi studi nelle migliori università tedesche e di essere eletto deputato della Mosella al Parlamento francese (dopo il 1919), il ministro degli Affari esteri francese era stato anch'egli un uomo di frontiera. Più europeista del suo predecessore Bidault, non era per questo un partigiano assoluto del sovranazionalismo; si lasciò tuttavia convincere dall'amico De Gasperi della necessità di andare avanti nella realizzazione di una federazione europea. Nel dicembre del 1951 la Francia elaborò e propose di inserire un articolo che prevedeva di dotare la futura assemblea del CED di un mandato costituente. Nonostante le riserve avanzate dal ministro olandese Stikker, l'unico non cattolico dei sei riuniti a Parigi, aderirono tutti a quello che sarebbe diventato il famoso articolo 38 del trattato firmato nella capitale francese il 27 maggio 1952. Intimamente convinto di svolgere una missione storica al servizio dell'Europa, De Gasperi, con la "complicità" del suo amico Schuman e il sollecito sostegno di Adenauer, era riuscito a conferire al

trattato dell'armata europea una rigorosa dinamica costruttiva, estranea a coloro che lo avevano concepito. Era giunta l'ora della federazione europea. Perfettamente consapevole di ciò, Pio xii, nell'estate del 1952, espresse in tre occasioni il sostegno della Chiesa «a quelle correnti che mirano all'unificazione economica e politica dell'Europa prima, e poi, eventualmente, dei territori che la circondano» 79. Nel luglio del 1952 il cardinale Tisserant, decano del Sacro collegio, lorenese come Schuman, si recò in incognito in Olanda per incontrare la regina Giuliana; in occasione dell'apertura dei lavori dell'Assemblea di Strasburgo, espresse pubblicamente il suo appoggio alla causa europeista.

Gli ambienti intellettuali cattolici, soprattutto in Francia, erano ben lontani dal condividere il fervore "cedista" della Santa Sede. All'inizio della guerra alcune voci isolate, tra cui quelle di Jacques Maritain e di Luigi Sturzo, avevano proposto di adottare in Europa, una volta finita la guerra, una «soluzione federale» che includesse anche la Germania 80; nel Vecchio Continente, però, non furono ascoltate. Lo stesso Maritain dovette presto prendere le distanze da un progetto che gli sembrava troppo legato a interessi di restaurazione dinastica, almeno nella versione paneuropea che un altro grande precursore dell'unità del Vecchio Continente, il conte Coudenhove-Kalergi, cercava di promuovere negli Stati Uniti⁸¹. Il manifesto *Devant la crise mondiale* (New York 1942), redatto dal filosofo francese e firmato da una trentina di intellettuali cattolici europei emigrati in America (José Antonio de Aguirre, Frans J. Van Cauwelaert, R.P. Joseph-Vincent Ducatillon, Waldemar Gurian, Henri De Kérillis, Paul Van Zeeland), voleva essere innanzitutto espressione della loro «piena solidarietà con la grande democrazia americana» e della loro «volontà di collaborare con tutte le loro forze all'impegno degli Stati Uniti, del Canada e degli altri paesi del Nuovo Mondo per la vittoria comune, che rappresenterà anche la vittoria delle nostre genti e la liberazione dell'Europa» 82. L'"atlantismo" tinto di filoamericanismo (si pensi alle sue *Réflexions sur l'Amérique*, pubblicate nel 1958) portò Maritain a partecipare, nel momento più delicato della guerra fredda, al Congresso per la libertà della cultura organizzato a Berlino nel 1950 83.

L'unico documento che aderisca in modo veramente esplicito al progetto europeista è, in realtà, un altro manifesto firmato da Maritain e da altri intellettuali cattolici (Paul Claudel, Stanislas Fumet, Jean Guitton, Gabriel Marcel, Edmond Michelet, François Perroux),

pubblicato nel novembre del 1951 dalle Éditions Sources con il titolo *Forcer l'impossible. Déclaration de quelques Chrétiens français*. Di ispirazione marcatamente maritainiana, il documento esprimeva il deciso rifiuto, da parte di tutti i firmatari, di cedere alla tentazione totalitaria del comunismo, senza tuttavia cadere in una sorta di spiritualismo passivo. Il testo si articola attorno a tre grandi temi, presentati come «gli obiettivi immediati di un'azione temporale concreta»: la libertà, la giustizia e la pace. Riguardo alla lotta per la pace, dopo l'Union française, si prendeva in esame l'Europa: «La Francia - si legge nel documento - deve, allo stesso tempo, lavorare alla costruzione di un'Europa realmente federale e animarla. Non crediamo, dicendo ciò, di allontanarci dai nostri temi fondamentali». Il testo, in ogni caso, non accennava in alcun modo al progetto di Comunità europea di difesa (CED) allora in gestazione, e il cui trattato, firmato a Parigi nel maggio del 1952, sarebbe stato causa di un'aspra polemica tra "cedisti" e "anticedisti". La principale preoccupazione dei firmatari del manifesto, e, soprattutto, del gaullista Edmond Michelet, che ne era il principale ispiratore, era evidentemente quella di costruire l'Europa senza "disfare" la Francia.

Riguardo all'integrazione europea, gli intellettuali cattolici progressisti si riconoscevano essenzialmente nelle posizioni diffidenti della rivista "Esprit" di Emmanuel Mounier. Il Manifeste pour la paix et pour une Europe socialiste, pubblicato dalla rivista nel novembre del 1947, e in cui le firme di Mounier, Domenach, Marrou, Béguin compaiono accanto a quelle di Camus, Sartre, Merleau-Ponty e dell'équipe di "Temps Modernes", esprimeva il rifiuto nei confronti di un'Europa liberale allineata agli interessi americani. Nella nuova congiuntura di divisione abbattutasi sul mondo, l'Europa, se voleva diventare un fattore di pace e non di guerra, doveva assolutamente mantenersi indipendente dai due blocchi che si andavano consolidando. L'ispirazione neutralista del manifesto del 1951 era evidente: «Divisa, l'Europa può essere all'origine della guerra; unita, all'origine della pace: non è l'Europa che l'URSS teme, ma la politica dell'America in Europa; non è l'Europa che l'America teme, ma l'influenza del Cominform sulle popolazioni europee» 84.

L'ostilità di "Esprit" «alla falsa Europa» della CECA e della CED era strettamente legata alla posizione assunta da Mounier e dai suoi amici nei confronti del comunismo dopo la fine della guerra. Era perché

vedeva nell'anticomunismo «la sola base che consente di riunire individui tanto diversi e idee quasi opposte», come scrisse Jean-Marie Domenach nel 1948, che la rivista rifiutò di dare il suo appoggio al processo di integrazione allora in atto. L'opposizione radicale di "Esprit" alla Piccola Europa dei Sei si iscriveva in quella più ampia manifestata da vasti settori dell'opinione pubblica cattolica francese: non sarebbe stato meglio costruire una Europe sans rivages (come recita il titolo di un libro di François Perroux, pubblicato nel 1954)? Fu per rispondere alle obiezioni universaliste degli avversari dell'armata europea che Pio xii, nel messaggio pronunciato in occasione della quarantesima settimana sociale di Francia (tenutasi a Pau nel luglio del 1953), presentò l'integrazione europea come un'apertura alla comunità mondiale. La lettera pontificia, inviata come di consueto al presidente Charles Flory, lamentava infatti che, «nonostante la severa lezione dei fatti, troppi cristiani restano sordi ai moniti del papato». Troppi continuavano «a chiudersi nelle meschinità di un nazionalismo sciovinista, incompatibile con il coraggioso sforzo di apertura alla Comunità mondiale chiesto dagli ultimi papi» 85.

Dopo il voto positivo della Camera belga (26 novembre 1953), la Francia restava, insieme all'Italia, l'unico paese che non aveva ancora ratificato il trattato firmato a Parigi il 27 maggio 1952. Il ritiro del presidente De Gasperi (agosto 1953), sei mesi dopo quello di Robert Schuman, non bastò a placare le inquietudini dei fautori del trattato. Avvertito del pericolo, Pio xii, in un lungo discorso all'Unione dei giuristi cattolici italiani (6 dicembre 1953), si adoperò per chiarire la natura dei rapporti tra la Chiesa e la nuova comunità sovranazionale. Senza scartare la tesi, già esposta da Leone xiii, dell'impossibilità di tollerare «il traviamiento religioso e morale», il papa decise di porsi sul piano dell'ipotesi «nell'interesse di un bene superiore e più vasto», e di ammettere l'esistenza di un'Europa pluralista in campo religioso: «in tali singoli casi l'atteggiamento della Chiesa è determinato dalla tutela e dalla considerazione del bonum commune, del bene comune della Chiesa e dello Stato nei singoli Stati, da una parte, e, dall'altra, del bonum commune della Chiesa universale, del regno di Dio sopra tutto il mondo» 86. Riaffermando con enfasi la necessità di realizzare urgentemente l'unione continentale, il radiomessaggio di Natale del 1953 esortava all'azione «innanzi tutto gli uomini politici cristiani, ai quali basterà ricordare che ogni sorta d'unione pacifica di popoli fu

sempre un impegno del cristianesimo» 87. A Wladimir d'Ormesson, ricevuto in udienza privata qualche giorno più tardi, Pio xii confidò la sua profonda preoccupazione di fronte al degrado della situazione internazionale e al rischio di un'eventuale guerra. Il papa, notava il diplomatico, pensava alla realizzazione di un'unione di nazioni europee «che consentisse loro di rappresentare una forza sufficiente a svolgere il ruolo di moderatore e di arbitro tra i due blocchi antagonisti» 88. Il fallimento della CED al Parlamento francese (30 agosto 1954) non fu ben accolto in Vaticano. Nella "Civiltà Cattolica" padre Antonio Messineo parlò di «un'Europa alla deriva» e attaccò il nazionalismo «deleterio» della Francia e del suo governo 89. Nel radiomessaggio di Natale del 1954 il papa lamentò che «i recenti accordi, che, come si crede, hanno aperto la via alla pace fredda, non hanno più come base l'ideale di una più larga unificazione europea» 90. Gli sforzi per rilanciare la causa europeista, seguiti con attenzione dalla Santa Sede, condussero alla firma dei Trattati di Roma (25 marzo 1957), che sancirono la nascita della Comunità economica europea (CEE) e dell'EURATOM. L'"Osservatore romano" non esitò a parlare, a questo proposito, dell'«evento politico più importante e significativo della storia moderna della Città eterna» 91.

6.

Le crisi del progressismo cristiano

«Vi sono — scriveva Madeleine Delbrêl nell'ottobre del 1953 — due modi di tendere verso il marxismo: una tendenza di alleanza, una tendenza di salvezza» \ In questa nota redatta su richiesta di un vescovo, l'autrice di *Ville marxiste, terre de mission* (1957), convertitasi al cristianesimo, metteva in guardia contro quella «sorta di meraviglia di fronte al marxista», propria della «tendenza di alleanza», che conduceva il cristiano a una collaborazione con il comunismo deleteria per la sua fede. Viceversa, quella che l'autrice definiva «tendenza di salvezza» manteneva inalterata l'ispirazione essenzialmente missionaria di quella che poteva essere considerata una forma di apostolato rivolto alle masse operaie. Fu proprio la tendenza di alleanza, ampiamente dominante nel mondo cattolico del dopoguerra, a dar vita al progressismo cristiano, una corrente di pensiero dai contorni non ben definiti, nata dall'incontro tra il potente slancio missionario e la forte seduzione intellettuale esercitata dal marxismo. Nella prima met  degli anni cinquanta, lo sviluppo di questo movimento gener , tra il magistero romano e la Chiesa di Francia, una serie di "crisi" originate dal rifiuto, da parte di una certa avanguardia clericale e laica, della "linea di demarcazione" tra cattolici e comunisti fissata dal decreto del Sant'Uffizio del 1  luglio 1949. Come ha giustamente osservato lo storico Yvon Tranvouez, l'appello di Stoccolma contro la bomba atomica (marzo 1950) pu  essere considerato l'atto di nascita del progressismo cristiano in Francia 2:   dunque da qui che occorre partire.

L'appello di Stoccolma e le sue conseguenze

Per comprendere l'impegno dei cattolici nella campagna per l'abolizione della bomba atomica, nella primavera del 1950, occorre risalire alle origini del Movimento per la pace, fondato due anni prima

dai comunisti e finalizzato a riunire le migliori menti europee in una protesta unanime contro il blocco difensivo dell'Occidente. Nell'agosto del 1948 un gruppo di intellettuali organizzò un congresso internazionale per la pace a Wroclaw (Breslavia), in Polonia. Come spiegherà più tardi padre Jean Boulier, uno dei membri della delegazione francese, l'incontro, inizialmente, intendeva essere «un raduno dei migliori cervelli di tutti i paesi in grado di opporsi alle pressioni dei politici della guerra fredda» 3. L'ex gesuita, titolare della cattedra di Diritto dei popoli presso l'Institut catholique de Paris, aveva compiuto un primo viaggio in Polonia nel maggio del 1946, assieme a Emmanuel Mounier, a padre Boisselot e ad altri cattolici francesi. In questa occasione aveva incontrato il fondatore di quello che sarebbe poi diventato il movimento Pax 4. Era stato uno dei pochi cattolici a partecipare alla settimana di studi organizzata a Cambridge lo stesso anno dal Consiglio ecumenico delle Chiese e presieduta da John Foster Dulles. La sua determinazione nel portare avanti la collaborazione con il Movimento per la pace, nonostante l'esplicito divieto di Roma, sarà per lui causa di una duplice disgrazia: la sospensione a divinis prima (1950), la riduzione allo stato laicale poi (1953)5. A Wroclaw l'illusione di una protesta vera, priva di qualunque opzione ideologica, non durò a lungo: il neutralismo non sembrava più la posizione conveniente. Gli occidentali ebbero tutto il tempo di abituarsi «ai duri metodi dello zdanovismo» (dal nome dell'autore del famoso rapporto Zdanov, presentato in occasione della creazione del Cominform, l'Ufficio di informazione dei partiti comunisti, nell'ottobre del 1947). Ma il Congresso di Wroclaw preludeva a qualcosa di ben più grande: meno di un anno più tardi, all'indomani della firma del Patto atlantico (4 aprile 1949), si apriva a Parigi il primo congresso mondiale dei Partigiani della pace. Nell'allocuzione introduttiva, lo scienziato francese Frédéric Joliot-Curie, cui fu affidata la presidenza dei lavori, propose di lanciare una «grande offensiva pacifica contro tutte le forze in guerra», contro tutti coloro «che si dichiarano pronti ad assicurare la pace nel mondo a colpi di bombe atomiche» 6. Individuato il nemico da combattere, tutto il resto si ridusse a una sterile gara di eloquenza in cui i diversi oratori denunciavano i sostenitori della politica militarista. Dopo cinque giorni di dibattito "a senso unico", i partecipanti adottarono all'unanimità un manifesto che condannava unilateralmente gli Stati Uniti: «Nessuno - ironizzava il conte Dalla Torre, direttore dell'Osservatore romano" -

avrebbe pensato ad una sì sollecita nemesi che denuncia, oggi, sulla Senna la Conferenza che vuol essere di pace mondiale, come Conferenza di pace pro-Russia e anti-Europa, per l'Oriente contro l'Occidente» 1. Nel marzo del 1950 il Consiglio mondiale dei Partigiani della pace organizzò una raccolta di firme per rispondere all'annuncio del primo esperimento termonucleare americano. Il cosiddetto appello di Stoccolma sanciva «l'assoluta interdizione delle armi atomiche, delle armi terroristiche e di distruzione di massa». La brevità e la chiarezza del testo ne favorirono la rapida diffusione 8, ma ai cattolici esso poneva un terribile problema di coscienza, ben evidenziato dal direttore della rivista "Études": era giusto firmare un testo il cui contenuto sembrava corrispondere alle esigenze della morale cristiana più elementare, ma che, d'altra parte, era stato presentato dai comunisti per i loro scopi faziosi? 9 Per risolvere il dilemma, diverse personalità di spicco del mondo cattolico, note per il loro impegno missionario o sociale, pubblicarono il manifesto Cristiani contro la bomba atomica, in cui cercarono di giustificare la loro adesione all'appello di Stoccolma richiamandosi ad alcuni testi della gerarchia ecclesiastica (Pio xii, monsignor Alfredo Ottaviani, L'ACA) 10. Tra i quarantasei firmatari del documento figuravano numerosi sacerdoti e religiosi (sedici in totale), tra i quali, oltre naturalmente a padre Boulier, padre Dabosville, cappellano nazionale della Parrocchia universitaria, il canonico Hollande, superiore della Mission de Paris, i teologi domenicani Chenu e Féret, padre Desroches di "Économie et Humanisme", e padre Montuclard di "Jeunesse de l'Église". Deciso a prendere le distanze dalla crociata anticomunista, l'ex rettore del convento del Saulchoir si affrettò a giustificare il suo coinvolgimento nella campagna dimostrando che essa rispondeva a un'aspirazione missionaria indipendente da qualsiasi logica di difesa della cristianità: «Il desiderio di pace è di per sé materia conforme al Vangelo. Aderiamo all'appello in un contesto cristiano. Ed è ben diverso allora da una tattica, sfruttamento contro sfruttamento, è un'unione umana» 11. Il vero ispiratore del manifesto, padre Henri Desroches, autore tra l'altro di una apologia cristiana del marxismo (Signification du marxisme, 1949), riteneva, dal canto suo, che la lotta per la pace nel xx secolo corrispondesse a quella che era stata, nel xix secolo, la lotta per la giustizia 12.1 firmatari laici, sebbene più numerosi (una trentina circa), attiravano meno l'attenzione, ad eccezione di Jean Lacroix, André

Mandouze, Georges Montaron di "Témoignage Chrétien", e, soprattutto, di Ella Sauvageot, collaboratrice del settimanale "Temps Présent" e, dal novembre del 1950, della rivista "La Quinzaine" 13. La stampa cattolica ("La Croix", "L'Aube" ecc.) prese decisamente le distanze da una campagna asservita chiaramente agli interessi del comunismo e dell'Unione Sovietica. Anche alcune riviste palesemente orientate a sinistra, come "Esprit" e "Témoignage Chrétien" (che sconfessò Montaron), disapprovarono l'iniziativa o espressero qualche riserva. Interessante è il caso del periodico di Emmanuel Mounier. La questione sorse subito dopo la scomparsa del suo fondatore (22 marzo 1950) che, dopo la guerra, quando il periodico aveva ripreso le pubblicazioni, aveva assunto un atteggiamento decisamente simpatizzante nei confronti del marxismo 14: in un numero destinato a fare storia, la rivista aveva addirittura celebrato enfaticamente il centenario del Manifesto comunista (1848). Mounier intendeva, in tal modo, aiutare il marxismo «a superare sé stesso» per consentirgli di «sviluppare la forza inventiva delle sue scoperte» 15. Nonostante, o, piuttosto, a causa di queste aperture, all'interno della redazione persisteva una certa tensione tra quanti, sulla scia di Jean Lacroix e del gruppo lionese, si dichiaravano decisamente favorevoli a questo orientamento filocomunista e quanti, al contrario, ne vedevano soltanto i rischi. In una nota indirizzata alla redazione di "Esprit", intitolata suggestivamente D'un complexe d'infériorité doctrinale (17 giugno 1950), lo storico Henri-Irénée Marrou rimproverava così ai suoi colleghi di minimizzare «l'aspetto religioso di quel fenomeno storico che era il comunismo staliniano e la sua incidenza reale sul destino della Chiesa». Esso rappresentava, per lui, un «novello islam»:

Come l'islam, il comunismo staliniano è un regime di natura confessionale, dunque totalitario, che convoglia verso i propri scopi le energie e inizialmente il tempo degli uomini che governa; come qualsiasi regime in periodo di ascesa, attira a sé quelli fra gli uomini - e soprattutto tra le élite e la gioventù - che aspirano al potere, alla forza, all'azione, all'ebbrezza creatrice, e poiché non può, senza rinnegare sé stesso, limitare la sua ambizione, esso è portato necessariamente a imporre il suo dominio a tutta la società che assoggetta 16.

Come scriveva monsignor Théas, vescovo di Tarbes e di Lourdes, i vescovi disapprovarono quasi unanimemente un'iniziativa che non rendeva «alcun servizio alla causa della pace» e rischiava di prestarsi a

«un uso contrario alle intenzioni dei firmatari, e del tutto estraneo allo scopo dichiarato» 17. In questo contesto, la moderazione della Lettera sulla pace, pubblicata il 14 giugno 1950 dall'Assemblea dei cardinali e degli arcivescovi di Francia, poteva apparire sorprendente: gli alti prelati vi esprimevano la loro comprensione nei confronti degli «spiriti generosi» che avevano firmato l'appello e, citando Pio xii, ribadivano la condanna di tutte le armi di distruzione di massa. Per dimostrare l'impegno dei cattolici in favore della pace, il cardinale Feltrin, arcivescovo di Parigi, decise di rilanciare il movimento internazionale Pax Christi. Nato su iniziativa francese nel 1945, il movimento aveva promosso una "crociata di preghiera" per la riconciliazione con la Germania; il suo declino cominciò con le dimissioni contemporanee del presidente, monsignor Théas, e della segretaria generale, la signora Dortel-Claudot¹⁸. Quando, nel dicembre del 1950, fu organizzata una conferenza per studiarne la riorganizzazione, la tensione tra i due Grandi aveva raggiunto il suo apice. L'entrata in guerra delle armate cinesi in Corea rendeva assai concreta la minaccia di una risposta nucleare da parte dell'America. Nell'enciclica *Mirabile illud* (5 dicembre 1950), esplicita esortazione a pregare per la pace, lo stesso Pio xii aveva messo in guardia le autorità americane contro ogni tentazione suicida. Dal canto suo, il Movimento per la pace (che aveva abbandonato il vecchio nome di Partigiani della pace) cercava di dare un'immagine più aperta di sé, giungendo, all'indomani del suo secondo congresso mondiale (svoltosi a Varsavia nel novembre del 1950), a sollecitare l'appoggio delle Chiese alle sue iniziative. Lungi dal denunciarne il carattere unilaterale, il Vaticano espresse apprezzamento per questo gesto, sottolineando la nobiltà delle finalità che lo avevano ispirato. Il «Vicario del Principe della Pace [...] Capo visibile della Chiesa», si legge in una lettera inviata da Montini a Frédéric Joliot-Curie, «non può avere desiderio più ardente che l'avvento della pace tra gli uomini». «Non si può che sperare che questi sforzi incontrino ovunque — sia presso i governi, sia presso i popoli e le singole coscienze — sincera comprensione e adesione» 19. Dopo un periodo di «aperta ostilità», di «profondo biasimo» nei confronti del Movimento per la pace, di fronte all'apparente insuccesso della sua campagna pacifista il Vaticano optò per una conciliazione. «Sarebbe dannoso per l'azione di pace della stessa Santa Sede - commentava l'ambasciatore francese Wladimir d'Ormesson - se quest'ultima fosse relegata nel settore [...] di coloro che

restano indifferenti all'aspirazione delle masse alla pace, tanto profonda soprattutto in Italia» zo. Allo stesso modo si esprimeva l'arcivescovo di Parigi monsignor Feltin, quando, scrivendo al suo omologo di Friburgo monsignor Charrière, ricordava che esiste «un'educazione cristiana alla pace che è opportuno trasmettere ai cattolici», e affermava che era fondamentale «che il comunismo non si impadronisse di questo pensiero così conforme al cristianesimo» 21. Del resto lo scopo di Pax Christi, di cui Feltin era stato appena nominato presidente a livello internazionale, era proprio quello di «dimostrare al mondo» che la Chiesa non ignorava questo delicato problema, e che aveva anzi, «su questa grave questione della Pace, tutta una dottrina, troppo poco conosciuta». Sarebbe sicuramente riduttivo vedere nel potenziamento del movimento soltanto una risposta, una controffensiva finalizzata a fare da contrappeso al Movimento per la pace, ma non si può ignorare che la sua riorganizzazione da parte della gerarchia faceva seguito proprio al lancio della campagna comunista contro la bomba americana. I cattolici che avevano aderito all'appello di Stoccolma, dunque, almeno inizialmente non furono toccati. L'impulso prodottosi in questa circostanza negli ambienti progressisti richiedeva evidentemente degli sviluppi. La mancanza di una "tribuna" ostacolava decisamente l'organizzazione di un'ampia mobilitazione dei cristiani per sostenere gli obiettivi del Movimento per la pace. L'appoggio delle pubblicazioni "amiche" ("Esprit", "Témoignage Chrétien") o simpatizzanti ("La Vie Intellectuelle") si era rivelato decisamente insufficiente: è in questo contesto che va inquadrato l'impegno di un piccolo gruppo di attivisti per dar vita a un nuovo periodico, "La Quinzaine", che vide la luce nel novembre del 1950. Il nuovo quindicinale, che, sia nel nome, sia nella grafica, sia, infine, nelle origini domenecane, ricordava il settimanale "Sept" (soppresso dal Vaticano nell'agosto del 1937 a causa della sua collaborazione con i comunisti), ebbe tuttavia vita piuttosto breve: nel febbraio del 1955, dopo numerosi avvertimenti da parte dell'episcopato francese, un decreto del Sant'Uffizio ne decretava la chiusura, mentre l'"Osservatore romano", dal canto suo, biasimava la sua ostinazione nel persistere in un atteggiamento «disdicevole». Al di là delle posizioni politiche discutibili che il periodico aveva assunto (contro gli Stati Uniti, in favore della decolonizzazione), all'origine della condanna vi era, però, la questione della collaborazione con il comunismo. Uno dei più grandi esperti del marxismo, padre Pierre Bigo (autore di un testo

fondamentale intitolato *Marxisme et humanisme*. Introduction à l'économie politique de Marx, pubblicato nel 1952 dalle edizioni Presses Universitaires de France), durante un incontro nazionale dei lettori della "Quinzaine", tenutosi a Parigi nel luglio del 1953, aveva denunciato la perversione di una cecità faziosa di fronte «ad uno dei più gravi rischi mai corsi dalla Chiesa nella sua storia» Il nuovo direttore dell'Action populaire non apparteneva tuttavia alla categoria dei «guerrafondai» 23. Nel luglio del 1952, all'indomani delle manifestazioni contro la visita a Parigi del generale americano Ridgway "la Peste", aveva firmato, assieme ad alcuni attivisti cristiani e comunisti, un Manifeste français contre le plein emploi du potentiel d'extermination. Nel luglio dell'anno successivo, alla Settimana sociale di Pau, dopo essere stato tacciato di marxismo da alcuni democristiani a causa di un suo intervento sui «fondamenti materiali e ideologici del disordine contemporaneo», fu violentemente attaccato dalla stampa integralista 24. Il gesuita, in realtà, aveva semplicemente valutato le impasses politiche e teologiche della teoria della "doppia fedeltà", tanto cara ai dirigenti del periodico condannato. Il suo desiderio di affrancare l'Action populaire da ogni legame con gli ambienti progressisti, mal compreso da questi ultimi ma apprezzato a Roma, lo porterà a "sorvegliare" il suo confratello dell'Action populaire Henri Chambre, ottimo conoscitore come lui del marxismo ed esperto sovietologo, ma decisamente più incline alla collaborazione con i comunisti 25. Un altro gesuita era stato invece per lui una sorta di guida: padre Gaston Fessard, autore del volume *France, prends garde de perdre ta liberté* (1946) e instancabile critico dei "sofismi progressisti" cristiani del dopoguerra. Specialista di Hegel, Fessard, che aveva seguito con Raymond Aron i seminari tenuti da Alexandre Kojève presso le Hautes Études, era stato da sempre ostile alla collaborazione con il comunismo 26. Figura di spicco della resistenza spirituale contro l'invasore nazista, che aveva combattuto clandestinamente attraverso i suoi articoli su "Témoignage Chrétien", il gesuita, dopo la fine della guerra, denunciò insistentemente i pericoli della seduzione intellettuale del marxismo negli ambienti cristiani. In un articolo intitolato *Le christianisme des chrétiens progressistes*, apparso nel gennaio del 1949 nella rivista "Études", attaccò violentemente "Esprit" e il suo direttore Emmanuel Mounier, accusato di separare radicalmente lo spirituale dal temporale e di fare, in

tal modo, il gioco del comunismo 27. L'influenza delle sue tesi sulla condanna del movimento dei preti operai non va sottovalutata.

L'interdizione dei preti operai

La campagna contro la bomba atomica aveva rivelato l'esistenza di un campo d'azione comune tra cattolici e comunisti: quello della lotta politica per la difesa della pace. L'esperienza dei preti operai nella Francia del dopoguerra ne rivelò un altro: quello della lotta sociale e sindacale per preservare la dignità dei lavoratori²⁸. Alla base di tale esperienza, che sarebbe sfociata nella più grave crisi originata dal progressismo cristiano, vi era un'esigenza specificamente missionaria, espressa, tra l'altro, dai due giovani cappellani parigini della joc Godin e Daniel in una *Mémoire sur la conquête chrétienne dans les milieux prolétariens*, consegnata, nel marzo del 1943, all'arcivescovo di Parigi Suhard. La loro relazione, pubblicata nel settembre dello stesso anno con il titolo *France, pays de missions* e diffusa in decine di migliaia di copie, destò un notevole scalpore. I due sacerdoti prendevano le mosse da una considerazione logica che già altri avevano formulato prima di loro: con l'industrializzazione era nato un mondo nuovo, il proletariato, che si sviluppava ai margini della Chiesa. Ma l'originalità della loro tesi non era tanto nella premessa quanto, piuttosto, nelle conseguenze che essi ne traevano, e che si riassumevano, in sostanza, nella necessità di studiare nuove forme di apostolato per riconquistare alla fede cristiana le nuove masse popolari. Proponevano, ad esempio, di formare un clero specializzato libero dagli obblighi del ministero parrocchiale, e di creare, negli ambienti popolari, piccole comunità cristiane composte di sacerdoti e laici: «Fino ad ora, si è fatta della pesca con la lenza, adesso bisogna guadagnare a Cristo gli "ambienti" con tutte le loro "masse"»²⁹. Colpito dal programma dei due sacerdoti parigini, il cardinale Suhard decise di fondare la *Mission de Paris* (1° luglio 1943), il cui scopo era quello di «convertire i pagani», «ma il cui fine indiretto - aggiungeva Suhard - è dimostrare alla Comunità cristiana che essa deve assumere un atteggiamento nuovo». Inizialmente i preti della nuova istituzione non pensavano di condividere le condizioni di lavoro degli operai: soltanto progressivamente si fece strada l'esigenza di diventare «operaio tra gli operai, come Cristo si è fatto uomo tra gli uomini».

L'esperienza dei preti requisiti dal Service du travail obligatoire (STO) e inviati in Germania sarà a questo proposito fondamentale. «Rientrando la sera, esausto — testimonierà padre Dillard, morto nel campo di Dachau nel gennaio del 1945 —, ero ossessionato da questo problema allucinante. Come fare? Che cosa dire? Avevo la sensazione di essere loro estraneo, di appartenere a un'altra cultura» 30. Nel 1942 il giovane domenicano convertito dal protestantesimo Jacques Loew, membro dell'équipe di "Économie et Humanisme" (fondata da padre Lebret), aveva iniziato a lavorare come scaricatore al porto di Marsiglia³¹: dirà più tardi di aver riscontrato nei suoi compagni di lavoro «un profondo stato di non-cristianesimo» che nulla aveva a che vedere con «l'ostilità religiosa del passato». Per evangelizzare questo popolo miscredente occorreva non soltanto «parlare la sua lingua», ma anche dar prova «della sincerità e del disinteresse del testimone che si accosta a lui». «Ora, per essere un testimone capito e accreditato, nessun altro mezzo si è rivelato efficace se non quello di far partecipare alcuni preti del gruppo parrocchiale al lavoro manuale della fabbrica, che occupa un posto tanto grande nella vita, nella mentalità e nei costumi dell'operaio» 32. La vita di fabbrica veniva così ad assumere un'importanza crescente per questi sacerdoti votati all'apostolato nel mondo operaio. Non accettando altro mezzo per vivere se non il loro salario di lavoratori, essi compresero presto la necessità di sindacalizzarsi aderendo all'unica organizzazione in grado di difendere i loro interessi in piena autonomia dai datori di lavoro e dal governo: la Confédération générale des travailleurs (CGT). Questo impegno sindacale, tappa obbligata verso la loro «naturalizzazione» operaia (François Leprieur) 33, condusse molti sacerdoti a prendere parte attiva ai grandi scioperi del novembre e del dicembre del 1947 34; la piena condivisione della vita degli operai li portò inoltre a manifestare la loro solidarietà con i comunisti: «adesso che l'azione contro il Partito comunista e contro il CGT si fa più violenta, io dico che tutti i cristiani qui presenti sono con i comunisti per la vita e per la morte», dichiarava perentorio il domenicano Maurice Montuclard durante un meeting dei Combattenti per la pace e per la libertà tenutosi a Parigi nel marzo del 1950. Riprese dall'"Humanité", le dichiarazioni del religioso francese allertarono presto la Santa Sede, preoccupata dell'influenza nefasta esercitata sui preti operai dal movimento Jeunesse de l'Église, da lui fondato nel 1936 al fine di realizzare un rinnovamento ecclesiale. Contrariamente ai padri Godin e

Daniel, di cui aveva curato il volume *France, pays de mission?* (edito dalle Éditions de l'Abeille di Lione), il domenicano riteneva che la Chiesa non potesse continuare a combattere il comunismo e, contemporaneamente, dichiararsi favorevole all'emancipazione della classe operaia. Nell'ottobre del 1952 l'assemblea dei cardinali e degli arcivescovi di Francia denunciava «la contaminazione marxista di tale movimento»; poco dopo il Sant'Uffizio ne metteva all'Indice l'opera fondamentale, *Les Événements et la foi*, il cui autore fu ridotto allo stato laicale nel marzo del 1953 35.

Fino a quel momento i vescovi francesi avevano mostrato un atteggiamento più che comprensivo nei confronti dei preti operai: alla fine del 1947, ad esempio, avevano rifiutato di far menzione degli scioperi nelle loro diocesi, nonostante l'esplicita richiesta degli ambienti padronali; nella lettera pastorale *Essor ou déclin de l'Eglise?* (1947), diffusa in tutto il mondo cattolico, il cardinale Suhard aveva parlato di «condizioni apostoliche nuove» che svelavano «l'ascesa della linfa, la spinta della primavera»; a Roma, monsignor de Provençères arcivescovo di Aix-en-Provence si era fatto «ardente divulgatore» di questi nuovi metodi apostolici ispirati essenzialmente al puro spirito del Vangelo 36. Nel settembre del 1949 l'Assemblea dei cardinali e degli arcivescovi di Francia, ribadendo il carattere religioso della condanna del movimento, aveva cercato di sminuire la portata del decreto del Sant'Uffizio che vietava ogni forma di collaborazione con i comunisti: «La Chiesa, attraverso la sua fermezza di fronte all'errore comunista, intende essere il più grande alleato dei lavoratori in quello sforzo che continuano a compiere per realizzare il loro ideale di promozione operaia» 37. Nella primavera del 1950, durante gli scioperi per la rivalutazione dei salari, nei quali, per la prima volta, furono coinvolti tutti i preti operai, l'episcopato aveva offerto il suo sostegno al movimento. Le cose, come si è visto, cambiarono due anni più tardi. Il 28 maggio 1952, quando il Movimento per la pace organizzò una grande manifestazione contro l'arrivo a Parigi del generale americano Ridgway, la polizia sparò sui dimostranti ed effettuò centinaia di arresti: tra i fermati vi erano anche due preti operai che, nonostante il divieto del governo, si erano mostrati solidali con la protesta della classe operaia contro l'imperialismo americano. L'episodio fece molto scalpore e costrinse il cardinale Feltin, arcivescovo della capitale, a prendere pubblicamente le distanze dai due sacerdoti incriminati. Ci si avviava

verso la condanna definitiva del movimento? La stampa approfittò dell'accaduto. Di fronte alle esitazioni dell'episcopato, il 27 luglio 1953 il cardinale Pizzardo, prefetto della Congregazione dei seminari e delle università, inviò una lettera a tutti i vescovi di Francia, nella quale chiedeva di vietare ai seminaristi qualunque apprendistato nelle fabbriche per evitare ogni pericolo di contaminazione intellettuale e morale. Quando il cardinale Liénart decise di chiudere il seminario della Mission de France, il nuovo nunzio a Parigi, monsignor Marella, riunì presso l'arcivescovado i vescovi e i superiori religiosi interessati per informarli delle preoccupazioni della Santa Sede e del suo desiderio di porre fine quanto prima al fenomeno dei preti operai. Il pericolo non era il lavoro in fabbrica, ma la collusione con i comunisti: in molti sacerdoti le iniziali prospettive missionarie avevano in effetti ceduto il posto agli imperativi della lotta di classe. Nell'esortazione apostolica *Menti nostrae* (23 settembre 1950) Pio xii aveva difeso con forza il modello tridentino del prete votato alla santità e aveva denunciato i pericoli di ciò che egli chiamava «l'eresia dell'azione», vale a dire, di un certo «attivismo» clericale ritenuto incompatibile con le qualità del «santo sacerdote» 38. Convocati a Roma d'urgenza nel novembre dello stesso anno, i cardinali Liénart, Gerlier et Feltin sentirono ripetere le medesime preoccupazioni: il lavoro dei preti in fabbrica rischiava di compromettere la loro vita e il loro impegno sacerdotale e di agevolare la loro piena integrazione nel comunismo. Al loro ritorno, i tre prelati decisero di pubblicare una dichiarazione in cinque punti per fissare precise condizioni e regolamentare l'esperienza dei preti operai, che, si leggeva, «non può continuare nella sua forma attuale». Si chiedeva ai sacerdoti interessati di limitare i tempi di lavoro e di rinunciare a tutti gli impegni temporali e sindacali. Nel gennaio del 1954 i preti operai ricevettero dal loro vescovo una circolare che suonava come un ultimatum e che sanciva il divieto di lavorare per più di tre ore al giorno, di aderire a qualunque organizzazione operaia o di rivestirvi incarichi di responsabilità, e di costituire associazioni a livello nazionale, e richiedeva l'adesione a una comunità sacerdotale. La risposta degli interessati non si fece attendere: in un comunicato ampiamente diffuso dalla stampa ("L'Humanité", "La Croix", "La Quinzaine") settantatré di loro (divenuti poi settantotto) dichiararono di non poter accettare tali condizioni e rivendicarono, «per sé stessi e per tutti i cristiani, il diritto di appoggiare i lavoratori nella loro giusta lotta». Il carattere decisamente politico della dichiarazione,

impregnata di termini tipicamente marxisti, provocò un certo scompiglio nel mondo cattolico anche tra i simpatizzanti della causa operaia, e sembrò confermare la validità della posizione di quanti ritenevano opportuno mantenere una linea di fermezza. La pubblicazione nella "Vie Intellectuelle" di un articolo di padre Chenu sul «sacerdozio dei preti operai» confermò che «il cuore della resistenza alle direttive della Santa Sede era domenicano» 39. Il maestro generale dell'ordine, padre Emmanuel Suárez, reagì prontamente. Si imbarcò su un aereo per Parigi e, dopo aver sentito le ragioni dei confratelli chiamati maggiormente in causa, comunicò le sue decisioni: quattro dei teologi più in vista dell'ordine (i padri Chenu, Congar, Ferret e Boisselot) furono sospesi dall'insegnamento e costretti a lasciare la capitale, mentre i tre padri provinciali furono destituiti dalle loro funzioni 40. Il provvedimento generò un'ondata di indignazione nell'opinione pubblica. Mentre il direttore di "Le Monde", Hubert Beuve-Méry, in un editoriale datato 13 febbraio e firmato "Sirius", «esprimeva le sue preoccupazioni per ciò che potrebbe essere, per l'effetto di un timor panico del comunismo, nient'altro che un pericoloso ritorno ai più discutibili metodi dell'Inquisizione», François Mauriac, su "Le Figaro" (16 febbraio 1954), chiedeva un «nuovo concordato» per la difesa delle libertà della Chiesa gallicana: «Toccare in Francia i figli di padre Lacordaire, colpirli mortalmente - scriveva in tono piuttosto enfatico -, equivarrebbe a far esplodere con la dinamite una delle nostre cattedrali» 41. L'articolo destò a Roma una notevole impressione, tanto più che Mauriac, fino ad allora, aveva mantenuto un atteggiamento piuttosto prudente riguardo alla questione dei preti operai 42. Suárez era stato forse troppo precipitoso? Fu questa l'impressione che l'ambasciatore di Francia presso la Santa Sede Wladimir d'Ormesson ricavò dai suoi incontri con Montini e Tardini presso la Segreteria di Stato. «Non bisogna mai mettere troppa carne al fuoco», dichiarava Tardini richiamandosi a un proverbio italiano, «la saggezza — aggiungeva — impone di affrontare i problemi gli uni dopo gli altri, e non tutti insieme» 43. La decisione dell'allontanamento dei teologi domenicani aveva evidentemente un'origine diversa: l'onnipotente congregazione del Sant'Uffizio del cardinale Ottaviani. Come già diciotto anni prima aveva fatto il suo predecessore padre Gillet in occasione della soppressione del settimanale "Sept", padre Suárez aveva agito a titolo preventivo per evitare eventuali interventi del Sant'Uffizio

negli affari interni dell'ordine. Nell'articolo *Le deformazioni della carità*, non firmato ma verosimilmente ispirato dallo stesso Sant'Uffizio, l'"Osservatore romano" svelava il fondamento dei timori di Roma: «Alcuni "cattolici", non esenti forse da una certa inconsapevole ipocrisia, arrivano a tradurre in termini di amore filiale l'impietosa critica marxista e comunista al cristianesimo. Ci si può chiedere se a difettare sia la fede o l'equilibrio psichico di base» 44. Il divieto romano non doveva tuttavia cambiare molto la situazione: la maggior parte dei sacerdoti "sottomessi" poterono continuare la loro attività con discrezione e con il tacito consenso del loro vescovo, fino alla rinascita ufficiale del movimento nel 1965, alla fine del Concilio Vaticano II.

Il processo al maritainismo

Seguendo una logica interna talvolta sconcertante, il progressismo cristiano si rivela l'erede più della "Vie Intellectuelle" e di "Sept" che di "Terre Nouvelle", più «dell'ideale storico di una nuova cristianità» (Jacques Maritain) che «dell'idea di un marxismo cattolico» (Maurice Laudrain). Il giudizio dello storico Yvon Tranvouez, noto studioso della storia del progressismo cristiano in Francia, conforta le tesi degli avversari del maritainismo. Dietro il processo intentato contro l'autore di *Humanisme intégral*, che nel 1956 sarebbe sfociato in un vero e proprio attacco alle sue tesi nell'autorevole rivista romana "La Civiltà Cattolica", si trova, in effetti, l'idea che il filosofo tomista, inventando il concetto di "cristianità non sacrale", sarebbe stato «involontariamente uno dei padri delle cosiddette correnti progressiste» 45. Sin dalla sua pubblicazione nell'estate del 1936, proprio quando in Francia era appena salito al potere il Fronte popolare, l'opera era stata violentemente attaccata dalla destra cattolica. L'articolo "Humanisme intégral?" di M. Jacques Maritain, marxiste chrétien, pubblicato da Louis Salleron nel periodico "Revue Hebdomadaire" (22 agosto 1936), aveva aperto la strada alle critiche, dimostrando che i postulati su cui si basava l'opera di Maritain (determinismo storico, ruolo del proletariato) costituivano «un deciso apporto al comunismo» 46. Quello che, nei primi anni venti, era stato suo professore alla Cattolica, e di cui egli ammirava «i bei libri di filosofia pura», si rivelava ora «un filosofo di Stato», «decisamente incapace e pericoloso». Era nata la leggenda dei «due Maritain»: al

«buon Maritain» (il filosofo tomista e antimoderno) degli anni venti era subentrato il «Maritain cattivo» (il pensatore romantico e rivoluzionario) degli anni trenta. Prima di prendere in esame i dettagli della condanna dell'estate del 1956, è però opportuno soffermarsi sulle teorie maritainiane relative al marxismo e al comunismo e sulla loro ricezione negli ambienti cattolici progressisti del dopoguerra.

Come tanti intellettuali cattolici della sua generazione, Maritain si era interessato molto presto alla questione del comunismo. Sicuramente determinante, a questo proposito, fu, come si è visto, il suo incontro, alla fine degli anni venti, con alcuni pensatori cristiani russi in esilio. Il confronto con questi intellettuali condusse il filosofo a formulare un giudizio più moderato sulla rivoluzione d'Ottobre, vista non più soltanto come un fenomeno negativo, di natura "diabolica", ma come un evento positivo che poteva portare a un rinnovamento dell'influenza cristiana sulla società, in Russia innanzitutto, ma anche in Occidente: era evidente, su questo punto, il suo debito nei confronti delle teorie di Nikolaj Berdjaev, autore di *Nouveau Moyen Age* (1927) e di *Problème du communisme* (1933), che Maritain aveva inserito nelle collane da lui dirette. Come scriverà più tardi il loro comune amico e discepolo Stanislas Fumet, «le teorie originali» di Berdjaev «portarono Maritain nel campo di uno storicismo profetico in cui non aveva altra preoccupazione che allontanare Hegel dalla sua strada e rigettare, ma con maggior garbo, il controidealismo di Karl Marx mascherato da realismo materialista» 47. Secondo Maritain il comunismo, nonostante il suo ateismo di fondo, aveva conservato alcuni elementi di natura cristiana (come, ad esempio, l'idea di comunione). Se era riuscito a convogliare queste "energie" di origine cristiana in un'ideologia atea diretta contro il cristianesimo, era soprattutto per «colpa di un mondo cristiano infedele ai suoi principi». Questa "dottrina del risentimento" che era il marxismo conduceva, al termine di un processo evolutivo di cui l'autore descriveva in *Humanisme intégral* le diverse fasi, all'idea «di un regno di Dio nella storia» attraverso la missione redentrice del proletariato. Il grande merito di Marx a livello teorico, e dello Stato sovietico a livello pratico, era, secondo Maritain, di aver eliminato «il "piccolo-borghese", l'uomo del liberalismo borghese». Questo superamento necessario e salutare della "fase borghese" dell'umanesimo antropocentrico non poteva portare, tuttavia, che a risultati ancora «più deludenti», poiché il marxismo, lungi dal riconoscere la vocazione

trascendente della persona nei confronti dell'ordine sociale, pretendeva al contrario, proprio in virtù delle sue premesse atee e immanentiste, di asservirla completamente alle esigenze della vita collettiva. Anche il giudizio sull'esperienza sovietica appariva segnato dalla medesima ambivalenza: il filosofo non sopravvalutava gli «elementi positivi» del sistema (eliminazione del profitto e del "dio-denaro", instaurazione «di una democrazia poliedrica»), ma neanche li sottovalutava. «Per quanto duramente possa vivere ed essere trattato l'essere umano, in questo paese in cui la schiavitù e gli usi ad essa legati sono durati tanto a lungo, vi è almeno la sensazione che sia terminata una umiliazione sociale secolare». Tuttavia il sistema, che Maritain non esitò a inserire nella categoria dei totalitarismi, era «viziato» alla base da alcuni «errori» e da «metodi barbari» che lo rendevano profondamente «inumano»: «i mali profondi della "nuova civiltà russa" — scriveva il filosofo - si riassumono nello stesso totalitarismo comunista, che estremizza i terribili rischi che qualsiasi forte organizzazione collettiva comporta, che distrugge, come le altre forme di totalitarismo, la libertà di pensiero, e che vuole statalizzare la persona e lo spirito». Se nel complesso «la parte negativa della nuova civiltà che si sviluppa [va] nella Russia sovietica» era decisamente prevalente, la speranza che «l'umanesimo marxista» o, più in generale, «l'umanesimo socialista» aveva risvegliato tra i lavoratori non poteva rimanere delusa: i cristiani dovevano farla loro, proponendo un nuovo progetto di civiltà che tutelasse l'essere umano nella sua totalità. Pur prendendo le distanze dal messianismo marxista, il filosofo cristiano non esitava a riconoscere un certo «ruolo storico» al proletariato nella «trasformazione di un regime come quello capitalista», cosa che, più tardi, gli sarà aspramente rimproverata da padre Fessard 48. Fedele ai suoi principi, Maritain non escludeva la possibilità di un'eventuale collaborazione con il Fronte popolare e nel dicembre del 1937, commentando l'appello alla mano tesa dei dirigenti comunisti, si mostrava possibilista: «se hanno pensato di tendere la mano ai cristiani, dobbiamo essergliene grati, anche se essi concepiscono la collaborazione in un modo che noi non possiamo approvare. E dobbiamo fare ciò che è in nostro potere perché l'incontro richiesto diventi possibile» 49.

Quanti, dopo la Liberazione, auspicavano in Francia e altrove un'alleanza ideologica dei cristiani con il marxismo in nome delle esigenze dell'apostolato operaio, avevano sicuramente meditato e

assimilato la lezione di Maritain. Dalla lettura di *Humanisme intégral* avevano tratto una serie di principi relativamente semplici che si impegnarono ad applicare nel contesto nuovo del dopoguerra: la necessità di un'incarnazione sociale del messaggio evangelico, l'autonomia della coscienza politica del cristiano rispetto alle direttive del magistero, la necessità della collaborazione con le forze vive del proletariato. Se, talvolta, ammettevano il loro debito nei confronti di Maritain, sull'esempio di padre Marie-Dominique Chenu (che, dopo la pubblicazione della lettera pastorale del cardinale Suhard *Essor ou déclin de l'Eglise?*, ricordava lo «shock tanto profondo» provocato dalla lettura dell'opera che «da allora» lo aveva sempre «nutrito»), i sostenitori del progressismo cristiano ritenevano tuttavia che l'ideale di una nuova cristianità appartenesse ormai al passato 50: all'inizio degli anni cinquanta, l'opera di Emmanuel Mounier *Feu la chrétienté* ne decretava la fine. Le tesi di Maritain sulla nuova cristianità furono al centro di una delle più gravi crisi del cattolicesimo francese di questo periodo: quella che condusse nel 1956 alla soppressione dell'*Action catholique de la Jeunesse française* (ACJF). Fondata nel 1886 dal laico cattolico Albert de Mun, L'ACJF intendeva inizialmente formare i giovani di cui la Chiesa e la società avevano bisogno, secondo gli insegnamenti delle grandi encicliche di Leone xiii. Rigidamente controllata dai Gesuiti, essa, con gli anni, aveva acquisito nei confronti della gerarchia una notevole autonomia che la distingueva dalle altre organizzazioni giovanili dell'Azione cattolica, come, ad esempio, la *Jeunesse ouvrière chrétienne*, fondata nel 1927 da padre Joseph Cardijn. All'origine della crisi che condusse alla sua soppressione vi fu il rifiuto dei dirigenti della joc di far parte del suo comitato esecutivo nel 1955. La disputa non aveva «nulla di tattico», ma vedeva contrapposti due diversi modi di concepire l'apostolato dei laici, che si rifacevano, più o meno confusamente, a due distinte filosofie: quella dell'*Action* di Maurice Blondel e quella di *Humanisme intégral* di Jacques Maritain 51. Mentre la prima, ripresa dai cappellani gesuiti dell'ACJF, cercava di coniugare libertà e obbedienza, la seconda, ripresa dai vescovi, introduceva una netta distinzione tra l'azione cattolica in quanto tale («l'agire in quanto cristiano») e l'azione temporale («l'agire da cristiano»). La dichiarazione dell'Assemblea dei cardinali e degli arcivescovi di Francia, redatta dall'arcivescovo di Cambrai monsignor

Guerry, discepolo di Maritain, metteva in guardia contro questa possibile confusione:

Non distinguere questi due tipi di azione, significa, in pratica, esporsi a gravi confusioni che compromettono la Chiesa, e avvalorare l'obiezione troppo spesso sfruttata da alcuni, e a volte dai governi come si è visto in alcuni paesi, che accusano l'Azione cattolica di essere un nuovo clericalismo o un'azione politica mascherata⁵².

La precisazione dei vescovi comportò la rimozione del presidente dell'ACjF André Vial e la scomparsa del movimento. Ricordando la concezione tradizionale dell'Azione cattolica come partecipazione dei laici all'apostolato della gerarchia sulla base della dottrina del mandato, essi avevano voluto impedire qualunque deviazione politica di tali movimenti. Decidendo di sostenere l'apostolato della joc negli ambienti operai, a scapito dell'approccio più universalista dell'ACjF, abbracciavano chiaramente un'opzione operaia che era quella propria dell'episcopato francese, almeno dopo la Liberazione. Come si è visto, fu con grande riluttanza e su istanza di Roma che i cardinali francesi avevano deciso di porre fine all'esperienza dei preti operai. Bisognava vedere in ciò l'influenza nefasta dell'autore di *Humanisme intégrali*. Alcuni membri del *rentourage* di Pio xii non erano lontani dal crederlo: il processo al maritainismo non ha altra origine.

La presenza del filosofo a Roma come ambasciatore di Francia presso la Santa Sede tra il 1945 e il 1948 aveva contribuito a intensificare la diffusione delle sue teorie, soprattutto attraverso la prima traduzione italiana di *Humanisme intégral* (1946). La crescente ascesa del maritainismo nella Roma pontificia dell'immediato dopoguerra non doveva tuttavia destare illusioni: i nemici del filosofo erano sicuramente numerosi almeno quanto i suoi amici. In un documento interno del Sant'Uffizio, redatto probabilmente nel 1951, il maritainismo era visto come «un grandissimo pericolo», «una perversione del cristianesimo»: «se volessimo definire in una parola l'insegnamento di Maritain in *Humanisme intégral*— si legge nel documento — [...], diremmo che il tomista capovolto ha avviato la giustificazione, la canonizzazione della Rivoluzione cui egli ha rilasciato un falso certificato di battesimo» ⁵³. Alcuni pamphlets antimaritainiani di provenienza soprattutto ispanica, come ad esempio quello di padre Meinvielle, *De Lamennais à Maritain* (1946), o quello di Leopoldo Palacios, *El mito de la nueva cristiandad* (Madrid 1952), erano visti con una certa benevolenza negli ambienti

ecclesiastici romani. Il primo convegno per la pace e la civiltà cristiana, organizzato nel giugno del 1952 a Firenze dal sindaco della città Giorgio La Pira, aveva rappresentato per alcuni un'occasione per manifestare la loro ostilità nei confronti delle teorie del filosofo francese. La conferenza sull'«essenza della civiltà cristiana», pronunciata da Charles Journet, fu aspramente criticata da uno dei partecipanti, il professor Alvarez de Miranda, direttore dell'Istituto spagnolo di Roma, che in essa vide nient'altro che una «chiosa alle idee divulgate da Maritain» 54: il processo che avrebbe condotto indirettamente alla condanna delle tesi del filosofo francese era stato avviato. Alla fine dell'estate del 1956 "La Civiltà Cattolica", prestigiosa rivista dei Gesuiti romani, pubblicò un articolo al vetriolo firmato da padre Antonio Messineo e intitolato semplicemente L'umanesimo integrale, il quale, nelle intenzioni dell'autore, non aveva altro fine che screditare un sistema che «numerosi pensatori» tendevano a considerare un «punto di riferimento [...] cui cercavano poi di conformare la loro concezione della vita sociale». La critica del gesuita verteva su tre punti: l'idea di una presa di coscienza progressiva dell'uomo nel corso della storia (presentata come «un hegelismo inconsapevole»), il superamento del modello medievale attraverso l'analogia (assimilato a «uno storicismo integrale») e infine, e soprattutto, la temporalizzazione dei valori religiosi, che lo portava a concludere che l'umanesimo integrale di Maritain era «un umanesimo soltanto estrinsecamente cristiano», vale a dire «un naturalismo integrale». Di un secondo articolo sullo stesso argomento fu vietata all'ultimo momento la pubblicazione da Pio xu, in seguito a un'accesa protesta dell'ambasciatore francese Wladimir d'Ormesson 55. Al di là delle critiche del gesuita, ciò che veniva rimproverato al filosofo francese era di aver introdotto con i suoi scritti «una separazione tra l'azione del mondo e l'azione della Chiesa», come osservò il cardinale arcivescovo di Genova Giuseppe Siri, anch'egli instancabile avversario del maritainismo 56. Mentre in Francia, per condannare le pretese autonomistiche dell'ACJF, i vescovi si rifacevano implicitamente alla distinzione maritainiana tra l'agire in quanto cristiano e l'agire da cristiano, in Italia questa stessa distinzione era considerata la causa di tutti i mali della società.

La Chiesa italiana, come si è visto, aveva fatto dell'unità politica dei cattolici sotto la bandiera della Democrazia cristiana un dogma quasi assoluto per combattere efficacemente il comunismo sul piano

elettorale. Il pluralismo non era ben visto, soprattutto se tendeva a favorire la collaborazione dei cattolici con le forze di sinistra: il gruppo dei "comunisti cattolici" di Franco Rodano e Felice Balbo, che avrebbe poi dato vita al Partito della sinistra cristiana, ne aveva fatto tristemente esperienza negli ultimi mesi di guerra, quando si era visto ufficialmente rinnegato dal Vaticano 57. L'équipe della rivista "Cronache sociali" (1947-51) aveva cercato di incarnare, all'interno della Democrazia cristiana, un'alternativa di sinistra, a livello nazionale e internazionale, alla politica "centrista" di Alcide De Gasperi, fino a quando, nel 1951, il suo leader Giuseppe Dossetti si era ritirato dalla vita politica per prendere i voti⁵⁸. Altre riviste scientifiche, sorte al di fuori di ogni controllo ecclesiastico, testimoniavano questa "effervescenza" maritainiana nel mondo cattolico italiano dell'immediato dopoguerra: "Il Gallo" (1946) a Genova, "L'Ultima" (1946) a Firenze e "Humanitas" (1946) a Brescia, attorno a padre Giulio Bevilacqua e a Mario Bendiscioli⁵⁹. Il quindicinale "Adesso" (1949), fondato e diretto dal sacerdote milanese Primo Mazzolari, si mostrava, infine, aperto al dialogo con i comunisti e, nonostante la sua ostilità di fondo al materialismo ateo, non escludeva la possibilità di «percorrere un tratto di strada» insieme a loro. Sospeso nel marzo del 1951 dall'arcivescovo di Milano a causa del suo atteggiamento "filocomunista", il periodico riprenderà le pubblicazioni qualche mese più tardi, nonostante le diverse misure restrittive prese dalle autorità ecclesiastiche nei confronti del suo direttore. Anche in questo caso l'ispirazione maritainiana era evidente: si trattava di agire «da cristiano», «subito» («Adesso!»), per combattere l'ingiustizia sociale e promuovere l'instaurazione di una società più umana 60. Il caso di Mario Rossi, presidente della Gioventù cattolica italiana, costretto a dimettersi nell'aprile del 1954, è ancora più significativo. Accanito lettore di Maritain e di Mounier, dopo le elezioni municipali del 1953 aveva sostenuto la legittimità di una certa autonomia nelle scelte politiche dei giovani cattolici. Questa concezione si contrapponeva alla tendenza fortemente unitaria e anticomunista impressa all'Azione cattolica dal presidente Luigi Gedda, creatore di quei Comitati civici che, nell'aprile del 1948, avevano ampiamente contribuito al trionfo elettorale della Democrazia cristiana. Fu proprio la mancanza di conformità alle direttive della gerarchia, dettata «da un orientamento troppo filo-francese», che Rossi si vide rimproverare dai suoi superiori nell'aprile del 1954. Nella sua lettera di dimissioni cercò

di respingere l'accusa che lo voleva responsabile della «debolezza» dimostrata dalla Gioventù cattolica nella lotta contro il comunismo durante la sua presidenza 61.

La Chiesa del silenzio e i suoi martiri

«A ovest c'era il pericolo nero, a est il pericolo rosso», scriveva il cardinale Mindszenty nelle sue Memorie a proposito della situazione dell'Ungheria alla fine del 1944 \ Lungi dall'essere sinonimo di libertà e di indipendenza, la "liberazione" attuata dall'Armata rossa avrebbe decretato la trasformazione dei paesi dell'Europa centrale e orientale in Stati satelliti dell'Unione Sovietica. L'instaurazione delle cosiddette "democrazie popolari" non fu immediata: la prima tappa fu la costituzione di governi di coalizione nazionale, nell'ambito dei quali i partiti comunisti, pur non essendo predominanti, detenevano le principali cariche ministeriali (Interni, Giustizia, Agricoltura, Difesa). In alcuni paesi, come l'Ungheria e la Polonia, i partiti di ispirazione cristiana furono associati al governo del Fronte nazionale. La situazione cambiò improvvisamente a partire dal 1947, quando, durante la Conferenza di Wroclaw, fu istituito il Cominform (Ufficio di informazione dei partiti comunisti). La relazione letta da Andrej Zdanov, il delfino di Stalin, era indicativa delle tendenze dominanti: il mondo era diviso in due sfere, quella democratica attorno all'Unione Sovietica e quella antidemocratica attorno agli Stati Uniti. Compito dei partiti comunisti era assumere la guida dei movimenti di resistenza all'imperialismo americano. La strategia frontista, adottata dall'Internazionale comunista fin dalla metà degli anni trenta, aveva fatto il suo tempo. Mentre in Occidente (Francia, Italia) i partiti comunisti furono invitati a lasciare il governo della "terza forza" e a impegnarsi per contrastare la politica di asservimento della loro nazione, a est si mirava alla conquista del potere e all'eliminazione di tutte le altre forze politiche. Il colpo di Stato di Praga (24 febbraio 1948) rappresentò il momento culminante della strategia del confronto "blocco contro blocco" e l'inizio della guerra fredda: per la Chiesa cattolica era giunta l'ora delle persecuzioni.

L'ondata delle persecuzioni

Dopo il 1945, la politica del Cremlino nei paesi dell'Est mirò a indebolire la Chiesa cattolica creando divisioni al suo interno e separandola da Roma. Le Chiese greco-cattoliche, più deboli e più vicine all'ortodossia, costituirono i primi bersagli. Nell'Ucraina occidentale le autorità sovietiche, dopo avere mostrato in un primo momento di voler rispettare i principi religiosi della popolazione, scatenarono l'offensiva attaccando la memoria del vecchio metropolita Andrzej Szeptyckyj, morto nel novembre del 1944. Nell'aprile del 1945 il suo successore Josyf Slipyj, che si trovava allora in territorio sovietico, fu arrestato assieme ad altri quattro vescovi. L'anno successivo i cinque prelati, accusati di tradimento e collaborazione con gli occupanti tedeschi, furono condannati ai lavori forzati 2. I giorni della Chiesa greco-cattolica d'Ucraina erano ormai contati. Nel maggio del 1945 fu lanciato un appello per la sua riunificazione con la Chiesa ortodossa russa. Nonostante l'opposizione di gran parte del clero e dei fedeli, duecentosedici sacerdoti, in un sinodo tenuto a Lviv dall'8 al 10 marzo 1946, pronunciarono l'«abiura degli errori latini», sostenendo che l'unione con Roma, imposta dalla nobiltà polacca alla fine del xvi secolo per motivi politici, non aveva più motivo di esistere: gli ucraini volevano dunque separarsi dalla loro "matrigna" romana per ricongiungersi alla loro "vera madre", la Chiesa patriarcale di Mosca 3. Nell'arco di pochi mesi, tutte le chiese consacrate al culto greco-cattolico furono confiscate e assegnate alla Chiesa ortodossa russa. Lo stesso accadde, dopo la fine della guerra, alla Chiesa cattolica di Transilvania in Romania 4. «L'orientamento totalitario» della politica del governo rumeno, osservava l'incaricato d'affari di Francia a Bucarest, portò, «a partire dal marzo 1945, [a] un progressivo irrigidimento del suo atteggiamento nei confronti delle Chiese, in particolare, delle Chiese cattoliche e delle loro scuole» 5. Nell'ottobre del 1948, durante un'assemblea riunita a Cluj, il clero della Chiesa cattolica di Transilvania votò a maggioranza il ricongiungimento alla Chiesa ortodossa rumena.

La decisione presa dall'assemblea di Cluj rappresenta, senza alcun dubbio, una nuova tappa nella lotta intrapresa dal governo rumeno, appoggiato da alcuni alti dignitari della Chiesa ortodossa, contro il Vaticano e il cattolicesimo in genere. Ogni forma di pressione è stata

usata dalle autorità rumene per spingere, se non la maggioranza, almeno una buona parte del clero greco-cattolico a tagliare i legami con Roma.

L'incaricato d'affari di Francia a Bucarest aveva descritto perfettamente la situazione: la nuova politica religiosa del Cremlino era rivolta inizialmente contro il Vaticano, visto come un alleato dell'imperialismo americano. L'offensiva contro le Chiese uniate non tardò a estendersi a tutti gli altri paesi in cui la Chiesa cattolica occupava una posizione dominante: Jugoslavia, Cecoslovacchia, Ungheria, Polonia.

La Repubblica federale popolare jugoslava, proclamata il 29 novembre 1945 dal maresciallo Tito (che, con l'appoggio dell'Armata rossa, aveva guidato la resistenza dei partigiani contro i nazisti e i fascisti), era divisa, dal punto di vista religioso, in tre grandi blocchi: ortodossi (48 per cento), cattolici (36 per cento), musulmani (14 per cento). Mentre la Macedonia e la Serbia erano in maggioranza ortodosse, in Croazia e in Slovenia il cattolicesimo era predominante. L'islam era invece fortemente rappresentato in Bosnia-Erzegovina e in Montenegro. Dopo la nascita del nuovo Stato, nel 1918, la situazione della Chiesa cattolica appariva ben più difficile di quella della Chiesa ortodossa. Il concordato tra la Santa Sede e il governo jugoslavo, siglato nel 1935, non fu mai ratificato. Il più importante rappresentante della Chiesa jugoslava, l'arcivescovo di Zagabria monsignor Alojzije Stepinac, era decisamente mal visto dal nuovo governo: nel maggio del 1945 subì un primo arresto con l'accusa di aver collaborato, durante la guerra, con gli "ustascia" di Ante Pavelic e di aver appoggiato la conversione forzata degli ortodossi serbi al cattolicesimo. Nel settembre del 1946, rifiutatosi di sostenere le posizioni del maresciallo Tito, che proponeva di fondare una Chiesa cattolica nazionale serbo-croata separata da Roma, Stepinac fu arrestato una seconda volta e, dopo un processo protrattosi per quindici giorni, fu condannato per alto tradimento e crimini di guerra a sedici anni di lavori forzati ⁷. Il Vaticano protestò vigorosamente per il processo ingiusto, ma non interruppe le relazioni diplomatiche avviate nel 1945 con il regime di Tito. Bandita dai paesi comunisti da Stalin dopo la creazione del Cominform, la Jugoslavia voleva tuttavia dimostrare di distinguersi nel campo della politica religiosa. Non escludeva infatti l'idea di raggiungere un *modus vivendi* con la Santa Sede. Mentre avviava negoziati in tal senso con monsignor Oddi, incaricato d'affari vaticano a

Belgrado, il governo decise di liberare monsignor Stepinac e di trasferirlo nel suo paese natale sotto stretta sorveglianza della polizia (giugno 1951). Altri segnali positivi giunsero alla Santa Sede nel 1952 attraverso la nunziatura di Vienna 8. In una nota di protesta contro le ingerenze del Vaticano negli affari interni della Jugoslavia, inviata alla nunziatura di Belgrado nel novembre dello stesso anno, si leggeva ancora che «Il governo della RPF di Jugoslavia» era favorevole «ad un soddisfacente accordo bilaterale sui rapporti con la Santa Sede, basato sui principi costituzionali, vale a dire che la Chiesa è separata dallo Stato e che è garantita la libertà di culto, accordo attuato in modo soddisfacente con le altre Chiese della RPF di Jugoslavia» 9. La decisione di Piò xii di elevare il primate della Chiesa croata alla dignità cardinalizia, ufficializzata alla fine dell'anno, provocò un improvviso irrigidimento delle autorità jugoslave, che, considerando la disposizione pontificia una provocazione, chiesero alla Santa Sede il richiamo immediato del suo rappresentante a Belgrado. Il maresciallo Tito approfittò della circostanza per riproporre all'episcopato la sua idea di negoziare un *modus vivendi*. Pur confermando le sue buone intenzioni, la Segreteria di Stato ricordò seccamente alla Conferenza episcopale jugoslava che la discussione di un simile accordo «oltrepassa la legittima competenza degli ordinari» 10: ciò bastò a suscitare nuovamente le critiche del governo sulle presunte ingerenze del Vaticano nella vita ecclesiastica del paese. Nel 1953 il Parlamento jugoslavo emanò una legge sulle confessioni religiose finalizzata a potenziare il controllo dello Stato sulle attività della Chiesa. La reazione del Vaticano, che rispose attraverso le pagine dell'"Osservatore romano", non si fece attendere: «I Governi dominati dai comunisti vogliono costringere la Chiesa a rinunciare alle sue leggi interne per adattarsi alla legge ecclesiastica statale, ispirata da ideologie materialiste e antireligiose. Un regalismo ateo, insomma» n. Analoga era la posizione del cardinale Stepinac, che considerava il comunismo «l'immagine vivente dell'inferno, un vero mendacium incarnatum», con il quale era impensabile, dal punto di vista cristiano, qualsiasi forma di coesistenza 12.

Nei paesi cechi (Boemia, Moravia), dove estremamente vivo era il ricordo del riformatore boemo Jan Hus, condannato al rogo per eresia all'inizio del xv secolo, l'ostilità nei confronti della Chiesa cattolica aveva origini antiche. Tomás Masaryk, fondatore e primo presidente

della Repubblica, aveva peraltro fatto di Hus «il padre» della nazione, proponendo così «una interpretazione protestante della storia ceca» 13. A differenza dei cattolici degli altri paesi dell'Est, i cattolici cechi non avevano risentimenti nei confronti dei russi, che erano stati accolti come veri e propri liberatori. La riconciliazione dello Stato sovietico con la Chiesa ortodossa dimostrava del resto che il comunismo russo non si identificava, o almeno non del tutto, con l'ateismo marxista 14. Diversa era invece la situazione dei cattolici in Slovacchia. Criticata per aver optato, durante la guerra, per il separatismo e per l'alleanza con la Germania nazista, la Chiesa slovacca, inquadrata nel contesto di uno Stato clerico-fascista retto da un ecclesiastico (monsignor Tiso), si trovava in una posizione di relativa debolezza che la rendeva particolarmente vulnerabile all'offensiva del potere comunista 15. Fino al 1948 i rapporti tra i due poteri sembrarono evolversi positivamente. L'arcivescovo di Praga Josef Beran, un ex docente di Teologia pastorale dell'Università Carolina, elevato alla dignità arcivescovile nel novembre del 1946 da Pio xii, riscuoteva una certa stima presso il governo. Internato per diversi mesi a Dachau, fu insignito della croce di guerra e della medaglia militare di prima classe per il comportamento tenuto durante la guerra. In occasione dell'insediamento del presidente Klement Gottwald, per non compromettere i buoni rapporti tra la Chiesa e lo Stato, accettò di celebrare una messa di ringraziamento solenne presso la cattedrale di St. Vitus a Praga. Le cose cambiarono dopo il colpo di Stato del 24 febbraio 1948: il governo comunista cecoslovacco si adoperò per «neutralizzare politicamente» la Chiesa, sottomettendola al suo controllo nella più pura tradizione giuseppinista 16. Nell'ottobre del 1949 fu istituito l'Ufficio di Stato per gli affari del culto, cui fu affidato il compito di «controllare che la vita ecclesiastica e religiosa si sviluppi in conformità con la Costituzione e con tutti i principi della democrazia popolare». Alla piena sottomissione della Chiesa al controllo dello Stato mirava anche una nuova legge sul patrimonio e sul clero: soltanto ai sacerdoti che avevano ottenuto «l'autorizzazione dello Stato» e che avevano «prestato giuramento» era consentito celebrare il culto 17. Dopo un primo invito alla resistenza spirituale, i vescovi autorizzarono i sacerdoti a prestare giuramento «a condizione che ciò non sia contrario alle leggi di Dio e della Chiesa e ai diritti umani» 18. Qualche mese più tardi il governo cecoslovacco chiese al Vaticano di richiamare il suo incaricato d'affari a Praga. La rottura delle relazioni

diplomatiche procedeva così parallelamente alla riorganizzazione interna (Gleichschaltung) che, a detta del presidente della repubblica Gottwald, non riguardava la Chiesa nel suo insieme, ma soltanto «alcuni alti dignitari di questa Chiesa» accusati di dedicarsi ad attività politiche avverse allo Stato 19. Proprio questo era, in fondo, il secondo obiettivo strategico della politica ecclesiastica dei governi comunisti dopo il 1948: la divisione interna della Chiesa. In Cecoslovacchia questa politica del terrore condusse all'arresto di monsignor Beran (giugno 1949) e alla condanna di tre vescovi slovacchi accusati di spionaggio e alto tradimento (gennaio 1951), e portò a una Chiesa cattolica «mutilata e paralizzata» 20. Per far fronte a una situazione divenuta preoccupante, Pio XII incaricò il preposito generale dei Gesuiti di procedere a ordinazioni clandestine al fine di ovviare alla carenza di sacerdoti e reperire vescovi per le diocesi vacanti 21. Contemporaneamente, il governo creava un'associazione di sacerdoti, il Movimento per la pace del clero cattolico, cui fu affidato il compito di sostenere la propaganda pacifista del Cremlino. Guidato dall'ex religioso Josef Plojhar (nominato poi ministro della Sanità), ma sconfessato dall'episcopato, il movimento fu piuttosto attivo negli anni cinquanta, fino a quando, come vedremo, non fu sciolto e sostituito dal movimento Pacem in terris 22.

In Ungheria la Chiesa cattolica occupava una posizione dominante fin dall'epoca di re Stefano. Disponeva di un vasto patrimonio fondiario e immobiliare ed era riuscita a creare una straordinaria rete di associazioni che copriva tutti i campi della vita sociale e culturale. Fu questa roccaforte che il nuovo governo ungherese, dietro un'apparente deferenza nei confronti della gerarchia ecclesiastica, si accinse ad attaccare nel 1945. Il nunzio a Budapest, monsignor Angelo Rotta, fu costretto a lasciare il paese insieme a tutti i membri del corpo diplomatico accreditati presso il precedente governo e, con la riforma agraria, fu confiscata la maggior parte dei beni fondiari di proprietà della Chiesa cattolica. Un decreto sulla libertà di stampa ne limitò inoltre l'intensa attività, e si cercò di ridurre l'influenza nel campo dell'insegnamento. Una campagna avviata dalla stampa comunista accusò la scuole cattoliche di «trascurare i figli del popolo e di occuparsi soprattutto dei figli dei ricchi» 23. Anche i movimenti di Azione cattolica furono presi di mira: la maggior parte di essi fu soppressa con la falsa accusa di cospirazione contro le forze militari russe. Nel maggio del 1947 una serie di divieti colpì tutte le

manifestazioni esteriori della fede: feste religiose, processioni (come quella del Corpus Domini), pellegrinaggi. I vescovi ungheresi protestarono vigorosamente contro questi attentati alla libertà religiosa. Le autorità non si aspettavano di dover fronteggiare un avversario inflessibile come l'arcivescovo di Esztergom e primate di Ungheria József Mindszenty. Nominato da Pio xn nell'ottobre del 1945, il cardinale Mindszenty non poteva sicuramente essere tacciato di debolezza nei confronti del nazismo. Giovane vescovo di Veszprém, negli ultimi mesi di guerra aveva conosciuto le prigioni naziste in una Ungheria occupata dai tedeschi, ma il suo passato di partigiano non faceva di lui un comodo interlocutore per il nuovo governo comunista. Egli, inoltre, avendo vissuto la prima rivoluzione ungherese di Béla Kun nel 1919, e avendo letto i grandi classici della letteratura marxista e sovietica, era convinto che, con un simile interlocutore, «qualsiasi compromesso» avrebbe rappresentato inevitabilmente una sconfitta 24: era questo il messaggio che si affrettò a trasmettere al Vaticano in occasione dei suoi due viaggi a Roma, nel dicembre del 1945 e nel febbraio del 1946. Elevandolo alla dignità cardinalizia, lo stesso papa aveva predetto che, fra i trentadue nuovi cardinali, egli sarebbe stato «il primo a subire il martirio, di cui questo colore rosso è simbolo» 25. La campagna contro il cardinale Mindszenty e il "mindszentynismo", che il governo considerava la causa di tutti i mali, fu avviata ufficialmente nell'estate del 1948. «È incompatibile con la stabilità della nostra democrazia che una truppa d'assalto del fascismo e della reazione come quella schierata dietro Mindszenty continui a ostacolare il nostro lavoro di ricostruzione!», aveva dichiarato perentorio all'inizio dell'anno il primo ministro Mátyás Rákosi 26. Era iniziato il "processo per l'eliminazione" del primate, che si concluse il 26 dicembre 1948 con il suo arresto e, quaranta giorni più tardi, con la sua condanna ai lavori forzati: l'accusa era alto tradimento, spionaggio, attentato alla sicurezza dello Stato e traffico illecito di denaro. Il provvedimento suscitò un notevole sdegno in Vaticano e in tutto il mondo occidentale: dopo una «protesta solenne» di Pio xii «contro l'ingiustizia perpetrata», un decreto di scomunica colpì tutti coloro che avevano osato «non soltanto levare una mano sacrilega sull'Eminentissimo Cardinale di Santa romana Chiesa József Mindszenty, arcivescovo di Esztergom, ma anche trascinarlo davanti a un tribunale laico e, con una sentenza assai iniqua, impedire l'esercizio della sua giurisdizione arcivescovile» 27. L'ondata

di indignazione suscitata dall'"affare Mindszenty" spinse il governo ungherese a una serie di iniziative concilianti nei confronti della Chiesa: la nuova Costituzione, promulgata nell'agosto del 1949, garantiva la libertà religiosa e proclamava la totale separazione tra Chiesa e Stato; i vescovi, inoltre, furono invitati ad aprire delle trattative, che si conclusero con un accordo tra le due parti. Il *modus vivendi* raggiunto il 30 agosto 1950 prevedeva però, da parte dell'episcopato, precisi impegni e concessioni al governo comunista: fedeltà della Chiesa, partecipazione dei fedeli alla costruzione di una società socialista, sostegno al Movimento per la pace. La contropartita era piuttosto esigua: libertà di culto, restituzione alla Chiesa di alcune scuole (otto in tutto), promessa di sovvenzionare alcune sue attività «per diciotto anni» 28. Ma l'illusione di una tregua durò poco: tutti gli ordini religiosi, maschili e femminili, furono soppressi, ad eccezione di quelli che gestivano le otto scuole autorizzate dal governo 29; le parrocchie vacanti di Budapest furono assegnate ai preti del Movimento per la pace, che divenne il principale interlocutore del governo per le questioni religiose 30; un nuovo decreto sancì il controllo totale dello Stato sulle nomine ecclesiastiche. Nel frattempo, monsignor Grosz, arcivescovo di Kalocza, presidente della Conferenza episcopale e firmatario dell'accordo con il governo, era stato arrestato e condannato a una dura pena detentiva. Seguirono altri arresti: i pochi vescovi ancora liberi, per conservare la loro sede e assicurare la continuità nell'amministrazione delle diocesi, non poterono far altro che giurare fedeltà alla Repubblica ungherese. L'impasse era totale.

In Polonia il cattolicesimo era decisamente più forte che negli altri paesi occupati dall'Armata rossa 31. Nel 1945, dopo la ridefinizione delle frontiere polacche decisa a Yalta dai tre Grandi (linea Curzon a est, linea Oder-Neisse a ovest), i cattolici rappresentavano il 95 per cento della popolazione. Inizialmente l'importanza che la religione rivestiva soprattutto nelle campagne spinse il governo ad assumere un atteggiamento di prudenza. A differenza di quanto era accaduto nella maggior parte degli altri paesi dell'Est, la riforma agraria approvata nel settembre del 1944 non toccò i beni della Chiesa, e in poco tempo sorsero numerose associazioni, scuole e giornali cattolici³². Questa situazione favorevole, tuttavia, non durò a lungo: la violazione unilaterale del concordato firmato con la Santa Sede nel febbraio del 1925 segnò l'inizio di un'impetosa politica di laicizzazione della società

polacca. Il pretesto che originò il contrasto fu la nomina, da parte del Vaticano, di amministratori apostolici in due diocesi (Chelмно, Gniezno-Poznań) soggette, dopo l'invasione nazista della Polonia, alla giurisdizione tedesca. La risposta di Pio XII alle accuse rivolte alla Santa Sede fu piuttosto controllata: il papa cercò innanzitutto di non compromettere la futura sopravvivenza della Chiesa, ricordando il carattere strettamente provvisorio di tali nomine durante l'occupazione tedesca³³. L'evidente sostegno dato dalla Chiesa al Partito popolare polacco (PSL) di Stanisław Mikolajczyk alla vigilia delle elezioni del gennaio 1947 contribuì a inasprire ulteriormente l'atteggiamento del governo comunista, uscito vincitore dalle elezioni: con la creazione di una forza politica unica (il POUP, Partito operaio unito polacco) e l'eliminazione del Partito del lavoro (SP) di Karol Popiel, principale avversario del governo, la sovietizzazione della vita politica polacca compiva un nuovo passo decisivo. Si passava essenzialmente da un pluralismo relativo a un pluralismo di facciata che mal celava l'egemonia di fatto del Partito comunista. Gli arresti dei preti e i processi contro gli esponenti più in vista della gerarchia ecclesiastica cominciarono da allora a moltiplicarsi. «Scopo di tale atteggiamento - si legge in un rapporto del ministero della Pubblica sicurezza del marzo del 1949 — è minare l'autorità della Chiesa e allontanarla dalle masse»³⁴. La riorganizzazione del sistema scolastico ed educativo rispondeva alla medesima logica. A nulla valsero le proteste dell'episcopato. Fu in questo contesto che si verificò un cambiamento fondamentale per la Chiesa polacca: morto il cardinale Hlond (22 ottobre 1948), fu eletto primate di Polonia il vescovo di Lublino monsignor Stefan Wyszyński³⁵. Esperto di dottrina sociale della Chiesa, il nuovo arcivescovo di Gniezno e Varsavia appariva come un prelado intransigente nei confronti del comunismo ateo, sulla linea dell'enciclica *Divini Redemptoris* di Pio xi³⁶. L'intensificarsi delle persecuzioni contro la Chiesa dopo la pubblicazione del decreto del Sant'Uffizio del 1° luglio 1949 non impedì che fossero avviati con il governo i negoziati che sfociarono nella famosa dichiarazione comune del 14 aprile 1950³⁷. Il concordato, discusso e firmato dall'episcopato polacco senza il consenso della Santa Sede, era piuttosto favorevole al governo poiché conteneva una serie di impegni vincolanti per la Chiesa riguardo alla lealtà politica nei confronti del regime. L'articolo 3, in particolare, prevedeva il riconoscimento del carattere polacco dei territori

occidentali e settentrionali "riconquistati" alla Germania e l'istituzione in tali territori di diocesi permanenti. In cambio, i vescovi ottenevano un certo numero di garanzie (nel campo dell'istruzione, della stampa e dell'assistenza religiosa) destinate a salvaguardare la presenza della Chiesa nella vita della società. Giudicato severamente dal Vaticano 38, l'accordo non portò alla tregua sperata nei rapporti tra Chiesa e Stato, anche se, come afferma Etienne Fouilloux, non aveva in sé «nulla di una capitolazione» 39. Il primate se ne lamentò con Pio xii e i suoi collaboratori (in particolare con Tardini) in occasione di un viaggio a Roma (aprile 1951) che suscitò le ire della stampa moscovita. Dopo che la nuova Costituzione polacca (1952) ebbe riconosciuto il principio della separazione tra Chiesa e Stato, un decreto governativo (9 febbraio 1953) pose le nomine ecclesiastiche sotto il controllo assoluto dello Stato. I vescovi denunciarono l'illegalità del provvedimento in un lungo memorandum inviato al presidente Bierut nel maggio del 1953: «Non si ha il diritto di dare a Cesare quel che è di Dio. Non possumus!» 40. Il non possumus dell'episcopato, cui il papa si affrettò a esprimere la sua piena solidarietà in occasione della festa di san Stanislao, patrono della Polonia, equivaleva praticamente alla decapitazione della Chiesa polacca. Numerosi ordinari furono allontanati dalla loro sede; a molti fu impedito di esercitare le funzioni episcopali. Il processo al vescovo di Kielce monsignor Kaczmarek, fermato due anni prima e condannato a dodici anni di carcere per spionaggio in favore degli Stati Uniti e del Vaticano, preannunciava l'allontanamento del primate stesso. Con l'arresto e l'esilio del neocardinale Wyszynski (26 settembre 1953) si apriva un nuovo capitolo nella storia del cattolicesimo polacco sotto il comunismo 41.

La coesistenza irrealizzabile

La morte di Stalin (5 marzo 1953) indusse i dirigenti sovietici a rivedere i rapporti dell'URSS con l'Occidente: "coesistenza pacifica" sarebbe diventata in pochi mesi la nuova parola d'ordine della propaganda comunista nel mondo. Questa svolta strategica, che troverà la sua consacrazione ufficiale nel rapporto Chruscëv in occasione del xx Congresso del pcus (febbraio 1956), non fu priva di ripercussioni sulla politica adottata dal Cremlino nei confronti del Vaticano: esso non fu

più visto come il servo dell'imperialismo americano, ma divenne un potenziale alleato nella ricerca della pace e della distensione tra i due blocchi. Tutte le rappresentanze diplomatiche russe all'estero furono invitate ad adottare questa nuova strategia. Si era ancora lontani dall'instaurare relazioni diplomatiche formali, ma si volevano incoraggiare, anche all'interno della Curia, le tendenze favorevoli a tale politica 42. Assai interessante è la teoria secondo cui il Vaticano non costituiva un blocco monolitico ma era diviso, riguardo all'atteggiamento da adottare nei confronti dell'Unione Sovietica, in due diverse correnti: gli archivi sovietici, su questo punto, confermano ciò che gli studiosi della politica orientale della Santa Sede avevano compreso analizzando la documentazione a loro disposizione (pubblicazioni ufficiali, archivi diplomatici occidentali, testimonianze), vale a dire che esisteva, accanto a un partito atlantista decisamente ostile a qualunque forma di compromesso con il blocco sovietico, una corrente nettamente più propensa ad assumere, sulla scena internazionale, una posizione più neutrale. Principale esponente di tale tendenza fu, fino al suo "allontanamento" dalla Curia nel 1954, il sostituto della Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini: è proprio all'influenza esercitata da Montini su Pio xii che si deve la pubblicazione di quello straordinario documento che è la Lettera apostolica ai popoli della Russia. Datato 7 luglio 1952, ricorrenza della festa dei santi Cirillo e Metodio, patroni dei popoli slavi, l'originale latino della lettera *Ad universos Russiaepopulos* fu pubblicato circa due settimane più tardi nell'"Osservatore romano". Lo stesso giorno (23 luglio) una traduzione ufficiale del testo fu consegnata agli ambasciatori accreditati presso la Santa Sede, ai quali monsignor Montini chiese di dare «la più ampia diffusione possibile» al documento attraverso la stampa e i media. Dopo un incontro con il sostituto della Segreteria di Stato, l'ambasciatore francese Wladimir d'Ormesson, in una telefonata al ministro degli Esteri francese, dichiarò che si trattava, a suo avviso, «di una iniziativa senza precedenti» 43. Nella presentazione del testo consegnato agli ambasciatori, pur ribadendo il «carattere religioso» del documento, Montini osservò «che esso conteneva una parte storica (rapporti del popolo russo con la Santa Sede) e allusioni alla situazione attuale e alla pace nel mondo» 44. Nella prima parte del testo Pio XII ricordava la lunga storia delle relazioni amichevoli tra la Santa Sede e la Russia e l'atteggiamento di rigorosa imparzialità da lui tenuto «quando

da qualche parte si faceva pressione perché Noi in qualche modo, a voce o per iscritto, approvassimo la guerra intrapresa contro la Russia»; enunciava quindi, nella seconda parte, le condizioni essenziali per una coesistenza accettabile, basata sul rispetto del diritto e delle libertà fondamentali, in particolare della libertà religiosa:

Quando si tratta di difendere la causa della religione, della verità, della giustizia e della civiltà cristiana, certamente non possiamo tacere; a questo però sono sempre rivolti i Nostri pensieri e le Nostre intenzioni, che cioè non con la violenza delle armi, ma con la maestà del diritto tutti i popoli siano governati; e ciascuno di essi, in possesso della dovuta libertà civile e religiosa entro i confini della propria patria, sia condotto verso la concordia, la pace e quella vita laboriosa, per cui i singoli cittadini possano procurarsi le cose necessarie al vitto, all'abitazione, al sostentamento e al governo della propria famiglia.

L'azione del papato non mirava a colpire un regime incompatibile con la fede cristiana, ma alla pace e alla prosperità terrena di tutti i popoli. «Senza dubbio abbiamo condannato e respinto [...] gli errori che i fautori del comunismo ateo insegnano e si sforzano di propagare con sommo danno e rovina dei cittadini; ma gli erranti, ben lungi dal respingerli, desideriamo che ritornino alla verità e siano ricondotti sul retto sentiero». La terza parte del messaggio, più religiosa, si rivolgeva in particolare a quanti «conservano la fede cristiana nell'intimo santuario della propria coscienza» e «in nessuna maniera si lasciano indurre a favorire i nemici della religione». Il papa contrapponeva la pietà «ardente e sincera» del popolo russo, rimasto profondamente cristiano, alla crudeltà dei suoi governanti che si sforzavano «di svelle dai cuori dei cittadini la santa religione e la virtù cristiana»: per il primo, egli reclamava la «giusta libertà che spetta alla persona umana, ai cittadini e ai cristiani»; quanto ai secondi, «coloro che organizzano le schiere degli atei militanti», lungi dall'accusarli, egli invocava su di loro lo sguardo misericordioso di Maria. Ricordando l'atto con cui nel 1942, in occasione del venticinquesimo anniversario delle apparizioni di Fatima, aveva consacrato «tutto il mondo al Cuore immacolato della vergine Madre di Dio», il pontefice consacrò «tutti i popoli della Russia» al medesimo cuore immacolato, «nella sicura fiducia» che presto, mediante il «potentissimo patrocinio di Maria vergine», «si avverino felicemente i voti, che Noi, che voi, che tutti i buoni formano per una vera pace, per una fraterna concordia e per la dovuta libertà a

tutti e in primo luogo alla chiesa» 45. Dopo soli tre anni dal decreto di scomunica emanato dal Sant'Uffizio (i° luglio 1949), il papa rinunciava a qualsiasi nuovo anatema e invitava a distinguere tra le dottrine (erronee e menzognere) e gli uomini che le diffondono (degni di misericordia e d'amore). La premessa inderogabile per qualsiasi forma di apertura al Cremlino restava, tuttavia, la fine delle persecuzioni religiose e la restituzione ai cristiani della libertà di praticare la loro fede. Nel luglio del 1952, ricevendo il leader socialista italiano Pietro Nenni, Stalin si informò di eventuali «screzi fra Vaticano e America» e chiese se il papa volesse la guerra 46. La risposta della stampa sovietica al messaggio pontificio fu decisamente negativa: il settimanale "Temps Nouveaux", nell'agosto del 1952, lo definì «messaggio di un fariseo» 47. Tutto fa pensare che il segnale fosse stato percepito a Mosca, ma immediatamente respinto da Stalin, per il quale il Vaticano restava il principale alleato di Washington 48. La situazione, come vedremo, sarebbe cambiata qualche mese più tardi. Prima, tuttavia, è opportuno spendere qualche parola sulle iniziative attuate dal sindaco di Firenze Giorgio La Pira per promuovere la pace e la distensione tra i due blocchi.

Siciliano di origine (era nato il 9 gennaio 1904 in un piccolo paese in provincia di Ragusa), Giorgio La Pira si trasferì a Firenze per completare gli studi di diritto romano; divenne poi docente della stessa materia presso l'università del capoluogo toscano. Nel 1931 il cardinale Dalla Costa, arcivescovo della città, gli affidò l'incarico di organizzare l'Azione cattolica in tutta la diocesi. La fondazione della rivista "Principi", nel gennaio del 1939, rappresentò una prima svolta nel suo impegno politico contro il fascismo e contro ogni forma di totalitarismo. Durante la guerra, costretto al silenzio ed esiliato in casa, non smise mai di riflettere, partendo dalla lettura della Summa theologia di san Tommaso, sui fondamenti cristiani della città⁴⁹. Eletto deputato alla Costituente (1946), divenne una sorta di coscienza sociale in seno alla Democrazia cristiana italiana. Cofondatore della rivista "Cronache sociali" (1947), ricoprì per un breve periodo la carica di sottosegretario di Stato al ministero del Lavoro (1948) retto dal suo amico Amintore Fanfani; tre anni dopo fu eletto sindaco di Firenze. Maturò l'idea di fare qualcosa per promuovere la pace e la distensione tra i due blocchi durante una messa per le nazioni celebrata nella Chiesa Nuova a Roma il giorno dell'Epifania del 1951⁵⁰. La lettera inviata in quella occasione

a Stalin attraverso il segretario generale del PCI Palmiro Togliatti era rimasta senza risposta, ma ciò non lo aveva scoraggiato: la decisione di organizzare a Firenze dei "convegni per la pace e la civiltà cristiana" nasceva proprio da qui. Il primo convegno si tenne dal 23 al 28 giugno 1952, pochi giorni dopo la pubblicazione della Lettera ai popoli della Russia 51. L'idea era nata nel gennaio del 1952, durante la prima riunione del sindaco di Firenze con il corpo consolare della città. L'invito formulato in questa occasione da La Pira a partecipare a «uno scambio di idee sulle condizioni attuali della civiltà cristiana nel mondo e sulle sue capacità inesauribili di essere un valido strumento per la pace e l'unificazione dei popoli» si rivolgeva non a privati cittadini, ma a governi responsabili, cosa che conferiva all'iniziativa un carattere quasi diplomatico. Dal momento che i partecipanti erano tutti delegati designati ufficialmente dai rispettivi paesi (più di una trentina in totale), lo scopo di tali congressi era in effetti eminentemente politico. Nel suo discorso di apertura, La Pira definì l'incontro «un concilio delle Nazioni cristiane o che vivono nell'orbita universale del cristianesimo». Il termine "concilio", scelto volutamente, rinviava al Concilio di Firenze del 1439, che aveva sancito la riconciliazione (per quanto effimera) tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente. Al di là di una riflessione comune sulla «validità intrinseca e permanente» dei principi fondamentali della civiltà (vocazione spirituale della persona, solidarietà intrinseca della famiglia dei popoli), sulle sue debolezze e sul suo necessario rinnovamento, il congresso voleva essere un appello fraterno all'unità, rivolto a «tutte le Nazioni che [avevano] fatto scisma, operato una secessione» 52. Nella sua formulazione, il discorso di La Pira non era privo di una certa ambiguità: schierandosi in favore della difesa più intransigente della civiltà cristiana per promuovere la pace e il dialogo con i paesi "scismatici", egli evitava certamente il rischio di cadere in un pacifismo sospetto, ma non quello di un eventuale sfruttamento delle sue idee in senso opposto, assolutamente contrario alle sue intenzioni. La relazione di padre Charles Journet di Friburgo sull'"essenza della civiltà cristiana" offrì, da questo punto di vista, un opportuno chiarimento. Il teologo della Svizzera romanda, fedele discepolo del suo amico Jacques Maritain, ampiamente citato, si adoperò soprattutto per sottolineare la trascendenza del cristianesimo (divino, di ordine spirituale, unico ed eterno) rispetto alle civiltà (umane, di ordine temporale, molteplici e periture), sostituendo peraltro al mito di una

ipotetica «cristianità sacrale», da ricostruire sul modello medievale della «roccaforte», la speranza «in una nuova cristianità» futura, «diffusa su tutta la terra», e la cui unità sarebbe «simile a quella della Via Lattea» 53. Queste tesi furono aspramente criticate dal delegato spagnolo Alvarez de Miranda, direttore dell'Istituto spagnolo di Roma, per il quale a nulla serviva «rifugiarsi in affermazioni teoriche e generalizzazioni imprecise», nascondendo l'evidenza storica di uno stretto legame tra il cristianesimo e la civiltà occidentale «che noi chiamiamo civiltà cristiana». Miranda si disse invece d'accordo con «la posizione chiara e realistica del delegato americano Lowry», che, nel suo intervento, aveva sottolineato l'elezione divina degli Stati Uniti nella difesa della cristianità «in questo tempo di crisi apocalittica» 54. Sperando di conquistare alle sue teorie tutti i presenti, Lowry, un pastore protestante amico del presidente Truman, giunse a proporre una risoluzione che condannava severamente il pacifismo e chiamava «a una nuova crociata spirituale» 55. Preso alla sprovvista, il sindaco di Firenze riuscì all'ultimo momento a disinnescare la bomba, affidando a un piccolo gruppo da lui stesso coordinato il compito di preparare il testo della mozione finale, che, approvata all'unanimità, non presentava più alcuna traccia di militarismo e di anticomunismo intransigente. Nel discorso conclusivo, La Pira lanciò un nuovo appello ai «governi assenti» a Firenze:

Venite, il mondo libero fraternamente vi aspetta: possiamo insieme costruire davvero, con l'aiuto di Dio, un mondo più fraterno e più felice. Nessuno di noi vuol la guerra, male senza nome; ma ricordatevi che non rigetteremo mai spontaneamente la pietra d'angolo della nostra costruzione religiosa e civile: la difesa di questa pietra d'angolo è la difesa della nostra casa, della nostra pace e della nostra universale verità 56.

Il tono dell'appello, così come il suo contenuto, preannunciava il messaggio di Pio XII al popolo russo, pubblicato, come si ricorderà, un mese più tardi: in entrambi i casi si trattava di un invito alla distensione sulla base del rispetto delle esigenze fondamentali della persona, in particolare del suo diritto alla libertà religiosa. Si può dunque parlare di un'attività diplomatica parallela del Vaticano in occasione dei congressi tenutisi a Firenze tra il 1952 e il 1956? Numerosi elementi sembrano confermare l'ipotesi di un'implicazione piuttosto evidente della Santa Sede sia nell'elaborazione del progetto sia nei suoi successivi sviluppi:

se è certo che quella di organizzare dei congressi per la pace e la civiltà cristiana fu un'idea personale del sindaco di Firenze, è altrettanto certo che il progetto non si sarebbe mai potuto realizzare senza il consenso e l'appoggio del Vaticano. La Pira, del resto, nei momenti di maggiore difficoltà, lasciò sempre intendere di aver agito con il pieno consenso della Segreteria di Stato e, in particolare, di monsignor Montini, l'amico e sostenitore di sempre 57. Lo stesso Pio xii, nel discorso tenuto in occasione del primo Congresso mondiale per l'apostolato dei laici (14 ottobre 1951), aveva ammesso, pur ricordando la necessaria subordinazione dei laici alla gerarchia ecclesiastica, che una certa libertà di iniziativa poteva essere concessa laddove gli scopi da raggiungere lo richiedessero. Il presidente del Comitato nato da tale congresso, il montiniano Vittorino Veronese, si rivolse nel febbraio del 1952 a diverse personalità cattoliche straniere per invitarle a sostenere l'iniziativa di La Pira («una delle personalità più significative del mondo cattolico italiano») e a impegnarsi perché i loro rispettivi paesi fossero adeguatamente rappresentati a Firenze 58. La Santa Sede decise di inviare un suo delegato al primo convegno fiorentino. Farà lo stesso per i successivi quattro congressi.

Stalin, come si è visto, aveva ignorato le offerte avanzate dal Vaticano nell'estate del 1952; con i suoi successori le cose cambiarono: a partire dal 1954 i segnali inviati a Roma cominciarono a moltiplicarsi; Firenze e il suo sindaco divennero il principale punto di riferimento della nuova politica di distensione, come dimostrano, tra l'altro, le visite (tutt'altro che improvvisate) compiute dall'ambasciatore sovietico in Italia Bogomolov nel capoluogo toscano tra il 1954 e il 1956. La prima visita ebbe luogo a Palazzo Vecchio il 9 aprile del 1954: stando a una nota del console francese a Firenze, l'incontro tra Bogomolov e La Pira si protrasse per quarantacinque minuti; la conversazione si tenne in francese e senza interpreti. «Gli ambienti fiorentini - si legge nel documento - non sembrano affatto convinti che l'incontro tra il signor La Pira e il signor Bogomolov sia veramente "casuale"» 59. Il contenuto del colloquio è minuziosamente descritto da La Pira in una lettera inviata il 10 agosto 1954 a Pio XII 60. Nel pieno della contestazione della CED, l'ambasciatore si era recato a Firenze per esprimere la preoccupazione del suo governo riguardo agli esperimenti nucleari americani e al «riarmo tedesco, visto come una rinascita del nazismo». Pur dichiarando di condividere i suoi timori «per la vita stessa di tutta la

famiglia umana», La Pira rispose che non esisteva «vera pace» «senza la pace religiosa», cosa che implicava «la liberazione dei vescovi, dei sacerdoti, dei fedeli». «Gli spiegai — scrisse al papa — che questo era il problema politico di fondo riguardo all'Occidente e al mondo intero». Un secondo incontro, tenutosi presso il monastero di San Miniato a Firenze nel maggio del 1955, consentì a La Pira di assicurarsi la partecipazione, del tutto eccezionale per l'epoca, di rappresentanti dell'Est comunista al convegno dei sindaci di tutte le capitali del mondo, che egli aveva deciso di organizzare nella città di Firenze, divenuta così, come egli stesso dichiarò alla "Pravda", «ponte tra l'Est e l'Ovest» 61. Il congresso, aperto il 2 ottobre 1955, ebbe una certa ripercussione per via di una fotografia che ritraeva il sindaco di Mosca Jasnov nell'atto di stringere la mano all'arcivescovo di Firenze Dalla Costa, dopo una messa celebrata nella basilica della Santa Croce. La Pira, in questa occasione, ricevette dal suo ospite moscovita l'invito a recarsi a sua volta in Unione Sovietica. Il terzo incontro tra l'ambasciatore sovietico e il sindaco di Firenze si tenne nell'aprile del 1956, dopo il xx Congresso del reus. Bogomolov consegnò a La Pira una copia del famoso rapporto Chruscëv che denunciava i crimini di Stalin: interrogato più volte sull'argomento, il sindaco di Firenze non escluderà mai la possibilità di essere stato «il primo occidentale» informato del contenuto di tale documento. L'iniziativa dell'ambasciatore non ha nulla di sorprendente se la si inquadra nel contesto della primavera del 1956, durante la quale il Cremlino compì, nei confronti del Vaticano, un considerevole numero di gesti concilianti.

Nel medesimo contesto si iscrive il viaggio compiuto a Mosca nel dicembre del 1955, per motivi di studio, dal sacerdote lussemburghese Marcel Reding 62. Docente di Teologia morale all'Università di Graz, Reding, in un piccolo opuscolo ampiamente diffuso, aveva sostenuto la tesi di una «profonda parentela» tra il pensiero di san Tommaso e quello di Karl Marx, che avrebbero trovato in Aristotele il loro «comune maestro»: in tal modo il teologo lussemburghese minimizzava decisamente la portata dell'ateismo marxista 63. Le argomentazioni in favore di un riavvicinamento tra cristiani e marxisti gli valsero l'invito al quarto congresso, sul tema Speranza teologale e speranze umane, che si tenne a Firenze nel giugno del 1955. Durante il suo soggiorno in Italia, Reding conobbe alcuni diplomatici sovietici che lo invitarono a recarsi in Russia. Chiamata a esprimere un parere sull'opportunità di tale

viaggio, tramite l'ambasciatore d'Austria presso la Santa Sede, la Segreteria di Stato, inizialmente riluttante, finì per dare il suo benestare, rimettendosi al buon senso del vescovo di Graz 64, a condizione, però, che fossero evitate tutte le discussioni politiche e ogni eventuale pubblicità «sia in Austria sia in Russia» 65. Entrambe le condizioni, naturalmente, non furono rispettate: mentre la stampa sovietica ("Izvestija", "Pravda") dedicava ampio spazio alla notizia, il teologo, dal canto suo, cominciava a sondare il terreno riguardo alla possibilità di giungere a un *modus vivendi* tra l'Unione Sovietica e la Santa Sede. L'ultimo giorno della sua permanenza in terra sovietica fu ricevuto al Cremlino da uno dei membri più influenti del Politburo, il vice primo ministro Anastas Mikoyan, ex seminarista di origine armena. Le osservazioni del dirigente sovietico intendevano rassicurare il Vaticano:

Non è necessario conoscere il marxismo, e neanche riconoscerlo; è senza dubbio vano cercare di conciliare la religione con il marxismo. È invece importante riconciliare la Chiesa con lo Stato e con l'ordine; entrambi, la Chiesa e lo Stato, possono coesistere l'uno accanto all'altra 66.

Reso noto dalla stampa tedesca, l'"affare Reding" costrinse il Vaticano a chiarire la sua posizione 67. Pur non riconoscendo alcun valore all'iniziativa «privata e personale» del sacerdote lussemburghese, l'"Osservatore romano" ribadì la disponibilità della Santa Sede a firmare un accordo, in forma di concordato, con qualunque Stato che si richiamasse a dottrine «acattoliche o anticattoliche» o che fosse, addirittura, «assolutamente totalitario», a condizione, però, che accettasse «di porre un limite alla propria ispirazione o al proprio totalitarismo» 68. L'ottantesimo compleanno di Pio xii (2 marzo 1956) rappresentò un'occasione per compiere un ulteriore passo, che si concretizzò in un messaggio personale di auguri inviato al papa dal presidente della CDU di Berlino Est, Otto Nuschke, fedelissimo dei sovietici e capo del partito dal 1947. La risposta del Vaticano, resa pubblica un mese più tardi, in seguito ad alcune indiscrezioni da parte della stampa comunista, fu più che cortese: in essa, Pio xii invitava Nuschke a impegnarsi per garantire il rispetto «di Dio e della Chiesa» nel suo paese 69. Contemporaneamente il quotidiano del PCI "l'Unità" pubblicava le interviste rassicuranti dei due prelati dell'Est, lasciando intendere che un accordo tra la Santa Sede e l'Unione Sovietica fosse imminente 70. Massima espressione di questo atteggiamento conciliante

fu la "visita di cortesia" di Dimitri Pogidaiev, incaricato d'affari sovietico a Roma, al nunzio apostolico in Italia monsignor Fietta (21 agosto 1956). Il nunzio ritenne opportuno accogliere la richiesta di un incontro avanzata dal diplomatico sovietico che, in tale occasione, consegnò al suo interlocutore due documenti di primaria importanza: il memorandum del Soviet supremo in favore del disarmo e la dichiarazione di Mosca sulla questione di Suez. «Sta di fatto che l'iniziativa fu sovietica - osservava l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede. Ma la reazione della Santa Sede fu tutt'altro che negativa e neppure passiva. Nonostante i precedenti, avrebbe potuto, particolarmente in Roma, lasciar anche cadere la cosa senza troppe difficoltà» 71.

Le proposte sovietiche provocarono un certo disagio in Vaticano: come era possibile accordare loro credito, se poi non erano seguite da risultati concreti nella vita della Chiesa, se non conducevano, evidentemente, alla fine delle persecuzioni e al ripristino della libertà religiosa? È questo in sintesi il messaggio che Pio xii cercherà di trasmettere nel suo comunicato ai cattolici tedeschi, riuniti a Colonia nel settembre del 1956. Quanto alla persecuzione subita dalla Chiesa nei paesi dell'Est «da dieci anni», «una delle più gravi, e, in ogni caso, delle più terribili che essa abbia mai subito», il papa enunciava le condizioni imprescindibili per una «coesistenza decorosa»: la libertà «di vivere, nei paesi in cui essa è presente, secondo la sua costituzione e le sue leggi», la libertà «di assistere i suoi fedeli e di annunciare apertamente il messaggio di Gesù Cristo» 72. Gli «atti di clemenza» nei confronti dei cardinali Mindszenty e Wyszynski, scarcerati e confinati in residenze sorvegliate, erano ritenuti insufficienti dal quotidiano della Santa Sede:

Nel campo dell'azione pratica non vi sono novità: è immutata l'oppressione della Chiesa perseguitata attraverso una legislazione eversiva e soffocante. In tali condizioni le iniziative diplomatiche o paradiplomatiche, gli sforzi propagandistici a cui servono di pretesto, non sono che altrettanti tentativi di indurre la "base" cattolica, se non la Chiesa, ad accettare un fatto compiuto e brutalmente compiuto 73.

Nell'autunno del 1956, la Santa Sede appariva dunque incerta circa la linea politica da adottare nei confronti dell'Unione Sovietica: tra la linea intransigente del Sant'Uffizio (cardinale Ottaviani) e dei Gesuiti della "Civiltà Cattolica" e la linea possibilista di alcuni ambienti cattolici italiani (Montini, La Pira), la Segreteria di Stato (Tardini, Samorè), che

si esprimeva attraverso l'"Osservatore romano" (Alessandrini), continuò a insistere sulla formulazione e l'enunciazione di condizioni basilari, indispensabili alla prosecuzione del dialogo. Pio xii, combattuto tra la sua diffidenza quasi istintiva nei confronti del comunismo ateo e la tendenza, da antico diplomatico quale era, a preferire sempre il dialogo allo scontro, non sembrava chiarire il dilemma. Come il suo lontano e illustre predecessore Innocenzo xi (1611-1689), che egli aveva da poco beatificato, Pacelli voleva essere, allo stesso tempo, «il difensore delle libertà della Chiesa» e «il difensore della cristianità» 74. Nella congiuntura bipolare della guerra fredda, dominata dalla paura di un reciproco sterminio, questa interpretazione della missione pontificia non implicava forse delle scelte contraddittorie? Non vi era forse contrapposizione tra la vocazione magisteriale che andava al di là dei due blocchi contrapposti, caldeggiata da alcuni, e il ruolo di capo di una crociata attribuito al papa da altri? La questione ungherese, dolorosamente avvertita in Vaticano, ebbe il merito di porre fine a questa altalenante esitazione. L'apertura all'Est ridiventava, almeno temporaneamente, un anatema.

La questione ungherese e le sue conseguenze

Il 1° novembre 1956, l'Ungheria insorta proclamava la sua neutralità e si dissociava dal Patto di Varsavia. Il cardinale Mindszenty, liberato due giorni prima, aveva ripreso possesso della sua sede primaziale a Budapest, acclamato dalla folla. Una delle sue prime iniziative fu «porre fine all'attività» dei preti appartenenti al Movimento per la pace. La sera del 3 novembre, incoraggiato dal nuovo governo di Imre Nagy, lanciò un appello via radio al popolo ungherese e al mondo intero: le sole raccomandazioni che aveva ricevuto erano di non affrontare «la questione della proprietà fondiaria» e di «parlare dei russi con un certo riguardo». Il discorso era impregnato di un forte nazionalismo: «Bisogna dare al nazionalismo valori nuovi. Il sentimento nazionale non deve più provocare guerre tra le nazioni, ma deve piuttosto fondarsi sulla giustizia e condurre alla pacifica coesistenza». La prospettiva che egli delineava per il proprio paese era quella di un'Ungheria neutrale, sul modello dell'Austria, che allacciava «relazioni amichevoli sia con i grandi Stati Uniti d'America sia con il potente impero russo» e che

viveva in pace con i popoli confinanti. Sollecitando lo svolgimento di libere elezioni sotto il controllo internazionale, egli chiedeva il ripristino della libertà d'insegnamento religioso e la restituzione delle istituzioni della Chiesa 75. Tornato in sede, il cardinale fu subito invitato a riprendere i negoziati. Nel frattempo, i carri armati sovietici erano entrati nella capitale e avevano occupato tutti i punti strategici del paese. Il ministro della Guerra e capo di stato maggiore dell'esercito ungherese era stato arrestato. L'unica soluzione era rifugiarsi all'ambasciata più vicina: l'ambasciata americana, sita in piazza della Libertà. «Dopo otto anni di prigionia [...] salii all'ambasciata sul ponte della nave salvatrice degli Stati Uniti per sfuggire a una deportazione in Unione Sovietica e aspettare il giorno in cui avrei potuto riprendere il mio lavoro per la patria» 76. Il governo instaurato dai sovietici e guidato da János Kádár non tardò a riassumere il controllo totale sulle attività della Chiesa. Le disposizioni adottate dal primate per smantellare il Movimento per la pace furono dichiarate nulle; la Conferenza episcopale fu costretta a pubblicare una dichiarazione di fedeltà al nuovo regime. La permanenza di Mindszenty all'ambasciata americana a Budapest si protrasse per quindici anni.

Nell'ottobre del 1956, l'elezione di Władysław Gomułka alla guida del Partito comunista aprì la via al cambiamento anche in Polonia. Una delle prime iniziative del nuovo governo fu la liberazione del cardinale Wyszyński, già da tre anni in stato di detenzione 77. Per ristabilire la pace dopo i sanguinosi moti operai di Poznań del 27 giugno, la nuova direzione aveva bisogno del sostegno della potentissima Chiesa polacca, che il 26 agosto 1956, in occasione del giubileo della nazione polacca, aveva dato una straordinaria dimostrazione della sua forza radunando circa un milione di fedeli al santuario mariano di Jasna Góra a Częstochowa. Durante questo raduno, il più grande che il paese conoscesse «dal 1946», era stato letto un testo redatto da Wyszyński durante la prigionia. I padri paolini, che dalla fine del XIV secolo reggevano il santuario, avevano sottolineato simbolicamente questa presenza-assenza: nella tribuna riservata alle autorità, la sedia istoriata con lo stemma del cardinale era rimasta vuota. «Questo giorno — osserva Damien Thiriet — rappresentò una svolta nei rapporti tra Chiesa e Stato» 79. Ciò dimostra l'importanza del ruolo che poteva svolgere il primate, simbolo vivente della libertà e dell'unità nazionale, in questo nuovo contesto politico. Peraltro, nel giugno del 1955 il Vaticano aveva

condannato l'associazione cattolica progressista Pax, fondata qualche anno prima dall'ex politico di estrema destra Boleslaw Piasecki, alla quale il regime comunista aveva cercato fino ad allora di appoggiarsi⁸⁰. Dopo aver ricevuto la visita di due emissari di Gomulka nel convento che gli era stato imposto come residenza, il capo della Chiesa polacca accettò di svolgere il ruolo di paciere. Rientrato trionfalmente a Varsavia, invitò i fedeli, in un discorso piuttosto moderato, a «lavorare eroicamente» per risollevare la nazione e per costruire una società più giusta. In cambio del loro sostegno alla nuova politica di Gomulka, i vescovi ottennero l'abrogazione del contestato decreto del febbraio 1953 sulle nomine ecclesiastiche e numerose concessioni nel campo dell'istruzione. Un semplice comunicato (7 dicembre 1956) annunciò che le due parti erano giunte a un accordo su tutti i punti. Il concordato, il cui testo non fu mai pubblicato, dava l'impressione più di un'"intesa" finalizzata a restaurare quello firmato nell'aprile del 1950, che di un vero e proprio atto giuridico nuovo ⁸¹. Ancora una volta i vescovi polacchi, guidati dal cardinale Wyszyński, avevano cercato di "normalizzare" i rapporti della Chiesa con lo Stato senza il consenso previo di Roma. La nomina dei vescovi, scriveva la Segreteria di Stato al primate di Polonia, è «materia squisitamente ecclesiastica e di esclusiva competenza del Romano Pontefice» ⁸². Quando, nel maggio del 1957, si recò nella città eterna per incontrare il papa, Wyszyński dovette attendere diversi giorni prima di essere ricevuto in udienza. La "linea Wyszyński" - «prendere promesse e accordi falsi per oro colato» e, partendo da questa premessa, «realizzare solide costruzioni», come scriverà più tardi Lech Walêsa ⁸³ - non era (ancora) ben compresa dalla Santa Sede.

I fatti di Ungheria e di Polonia accesero grandi speranze in Vaticano poiché rappresentavano, per questi popoli, «l'aurora di una pace fondata sulla giustizia» e restauravano il «rispetto dei diritti di Dio e della Chiesa» (enciclica *Laetamur admodum*, 1° novembre 1956). L'indignazione di fronte alla repressione della rivolta ungherese ad opera dei carri armati russi fu pari alla speranza di liberazione dal giogo comunista che aveva dato origine all'insurrezione. Pio xii biasimò «la schiavitù imposta a un popolo dalle armi di uno straniero» (4 novembre), manifestò il suo dolore di fronte all'«iniquità perpetrata ai danni dell'amato popolo ungherese» e chiese al mondo intero di non «disinteressarsi di questi fratelli, abbandonandoli al destino di una

degradante schiavitù» (radiomessaggio al mondo, 10 novembre 1956). Ma è soprattutto nel radiomessaggio di Natale del 1956 che il pontefice condannò fermamente gli scopi e i metodi del comunismo sovietico. Mentre nei radiomessaggi degli anni precedenti non aveva esitato a condividere i grandi obiettivi della politica estera dell'URSS (la coesistenza pacifica nel 1954, il disarmo nel 1955), adesso chiedeva «piena comprensione del fatto che, dove la religione è un vivo retaggio degli antenati, gli uomini concepiscano la lotta, che viene loro dal nemico ingiustamente imposta, anche come una crociata». Ogni forma di "contatto" e di "dialogo" con persone provenienti dai paesi dell'Est europeo era ormai proibita ai cattolici. Il papa non giunse a «tagliare i ponti», ma riservò alle sole autorità competenti dello Stato e della Chiesa il compito di curare le relazioni:

Occorre tuttavia — si osserva - non tagliare i ponti, bensì mantenere le mutue relazioni. Ma per questo basta pienamente ciò che gli uomini responsabili dello Stato e della politica credono di dover fare in contatti e rapporti per la pace della umanità, e non per particolari interessi. Basta quel che la competente Autorità ecclesiastica stima di dover compiere, per ottenere il riconoscimento dei diritti e della libertà della Chiesa⁸⁴.

La brutale repressione dell'esperienza ungherese di un "socialismo dal volto umano" offrì validi argomenti a quanti, nel mondo cattolico, non avevano mai smesso di denunciare l'illusorietà di un dialogo con il comunismo. Quando fu chiesto a padre Gaston Fessard «Avreste dunque collaborato all'elaborazione dell'ultimo messaggio di Pio xii?», il gesuita si affrettò a rileggere il testo per trovarvi conferma delle sue tesi sull'impossibilità pratica di collaborare con i comunisti «senza collaborare con il comunismo» ⁸⁵. È verosimilmente a un altro gesuita, il tedesco Gustav Gundlach, docente dal 1934 di Etica sociale alla Gregoriana, che si deve l'essenza del radiomessaggio papale ⁸⁶. Nel 1955 Gundlach aveva tenuto un'importante conferenza sulla coesistenza al congresso organizzato dal Centro europeo di documentazione e di informazione (CEDI) presso il Palazzo dell'Escorial a Madrid, alla presenza dell'arciduca Ottone d'Asburgo. Riguardo al radiomessaggio di Natale del 1954, egli ne aveva proposto una lettura quanto meno restrittiva, ricordando soprattutto la validità permanente della dottrina della "guerra giusta" come diritto di legittima difesa dell'Occidente di fronte ai «piani espansionistici» dell'Unione Sovietica ⁸⁷. La posizione di Ottone d'Asburgo e dei suoi partigiani uscì rafforzata anche dagli

eventi dell'autunno del 1956. In una conferenza tenuta a Roma, l'erede alla corona ungherese ebbe modo di ricordare che la vera pace non aveva nulla a che vedere con il pacifismo dei «coesistenzialisti belanti». «Per noi - tuonava l'erede al trono - pace e libertà sono indissolubilmente legate. È impossibile conquistare l'una sacrificando l'altra» 88. Screditato e presto costretto ad abbandonare il suo posto di sindaco, Giorgio La Pira vedeva infrangersi il suo sogno di pacificazione europea. Il sesto convegno per la pace e la civiltà cristiana, previsto per il mese di giugno del 1957 e che avrebbe dovuto avere come tema L'unità nella diversità, non ebbe mai luogo. Nonostante la mediazione dell'arcivescovo di Milano Montini, la Santa Sede ritenne, «nelle circostanze attuali», di non poter inviare dei rappresentanti, come aveva fatto per le precedenti edizioni⁸⁹. La Germania e la Francia declinarono a loro volta l'invito. Non era decisamente più pensabile organizzare un congresso. Se le ragioni del rifiuto del Vaticano non erano state ancora del tutto chiarite, l'atteggiamento della Germania e della Francia poteva spiegarsi con un'imprudenza commessa da La Pira, che aveva parlato di un possibile invito della Polonia⁹⁰. Decisamente favorevole alla "linea Wyszynski", il sindaco di Firenze, nel maggio del 1957, si era recato personalmente alla stazione di Santa Maria Novella per salutare il primate di Polonia in partenza per Roma. È tuttavia con l'associazione Pax, condannata, come si è visto, due anni prima dal Sant'Uffizio, che si erano stabiliti i primi contatti⁹¹ «Certo - scriveva La Pira a Chruscëv nel luglio del 1957 —, i fatti tristissimi di Ungheria ci hanno fatto spegnere tante speranze; ma noi abbiamo per divisa la grande frase paolina: spes contra spem»⁹². L'ascesa al soglio pontificio di un nuovo papa e l'annuncio di un concilio ecumenico confortarono l'ex sindaco di Firenze e ridestarono le sue speranze. Era giunto il tempo del disgelo e «della conversione della Russia»⁹³: nei rapporti tra la Chiesa cattolica e il mondo comunista si apriva una nuova era.

PARTE TERZA

Dal disgelo al crollo (1959-89)

Dall'anatema al dialogo

Il cristiano di spirito "costantiniano" è più incline al conflitto... Il cristiano di spirito evangelico è più portato ad avviare il dialogo con l'uomo nuovo [...]. Il dialogo presuppone lo spirito critico, e noi vediamo, qua e là, uomini che avviano questo dialogo con una fede intrepida che li pone al di là di ogni sospetto. Tra i numerosi esempi, mi vengono in mente il recente viaggio di La Pira in urss e la sua arditezza allo stesso tempo candida e audace.

Le dichiarazioni rilasciate da padre Chenu in un'intervista alle "Informations Catholiques Internationales" (i° gennaio 1960) sembravano indicare che qualcosa stava cambiando nella strategia adottata dalla Chiesa nei confronti del comunismo. Pio xii aveva seguito una politica di intransigenza e inflessibilità, nonostante qualche timido tentativo di apertura (come la Lettera apostolica ai popoli della Russia del 1952). Il viaggio in Russia compiuto dal sindaco di Firenze Giorgio La Pira nell'agosto del 1959, su invito delle autorità sovietiche e con la benedizione di papa Giovanni xxiii e l'incoraggiamento dell'arcivescovo di Milano Montini (futuro successore di Roncalli sul trono di Pietro), annunciavano una nuova era nei rapporti tra Roma e Mosca \ Chenu non si rendeva forse ben conto di quanto giuste fossero le sue intuizioni: l'avvento al soglio pontificio di Angelo Roncalli nell'ottobre del 1958 avrebbe rivoluzionato l'atteggiamento della Chiesa nei confronti di tutto il mondo comunista. Se molti cardinali volevano porre fine al sistema di governo autoritario e individualista che aveva caratterizzato gli ultimi anni del pontificato di Pio xii, molto più rari erano coloro che avevano previsto gli stravolgimenti che l'elezione di quest'uomo di settantasette anni avrebbe portato nella vita della Chiesa: quello che avrebbe dovuto essere soltanto un papa di transizione sarebbe diventato il papa del dialogo con il comunismo e dell'apertura all'Est.

La rivoluzione di Giovanni xxiii

Angelo Roncalli nacque il 25 novembre 1881 a Sotto il Monte (un piccolo paese in provincia di Bergamo) da una modesta famiglia di contadini. Quarto di quattordici figli, ma primo «figlio maschio di una umile, ma onorata famiglia» (come scriverà più tardi nel suo testamento spirituale), compì gli studi ginnasiali e liceali presso il seminario di Bergamo. Fu quindi inviato a Roma dal suo vescovo perché continuasse gli studi presso la facoltà di Teologia del seminario romano dell'Apollinare (divenuto poi Pontificia università del Laterano). Ordinato sacerdote nel 1904, fu nominato, l'anno successivo, segretario personale del nuovo vescovo di Bergamo, monsignor Radini Tedeschi, un uomo di ampie vedute che lo avrebbe segnato profondamente. Dopo aver prestato servizio come cappellano militare nella guerra del 1914-18, fu chiamato a Roma a presiedere l'Opera de propaganda fide in Italia: vi rimase fino al 1925, anno della sua consacrazione episcopale e dell'inizio della sua carriera diplomatica al servizio della Santa Sede. Dal 1925 al 1953 ricoprì diversi incarichi all'estero: fu visitatore apostolico in Bulgaria (1925-35), delegato apostolico in Turchia e in Grecia (1935-44), nunzio apostolico in Francia (1944-53). Questi anni furono naturalmente fondamentali per la formazione e per il cammino spirituale del futuro Giovanni xxiii: l'esperienza bulgara gli consentì di avvicinarsi alle realtà dell'Oriente cristiano e lo sensibilizzò al problema dell'unità; il soggiorno a Istanbul, oltre a contribuire al completamento del suo "apprendistato orientale", lo portò «alle soglie del misterioso mondo musulmano» 2. Alla fine della guerra, la sua nomina a nunzio apostolico a Parigi, in una congiuntura tanto difficile, costituì una promozione inattesa per un diplomatico non sempre sufficientemente apprezzato dai suoi superiori. L'incarico gli consentì di entrare personalmente in contatto con le iniziative di una Chiesa francese in piena agitazione. Il 27 giugno 1959, ricevendo il generale de Gaulle in visita ufficiale in Vaticano, Roncalli ricorderà gli «anni indimenticabili» vissuti in Francia «quando, grazie al vostro sostegno, questo grande popolo rinasceva alla vita e alla speranza dopo prove pesanti e crudeli». Il ricordo, a dir poco debole, lasciato da questo "straordinario ambasciatore" negli ambienti più aperti del cattolicesimo francese non lasciava prevedere il sorprendente rinnovamento che Roncalli avrebbe apportato con il suo pontificato. È proprio questo il «mistero Roncalli»

di cui parla il gesuita Robert Rouquette in un articolo pubblicato nel luglio del 1963 nella rivista "Études": «questo papa che non abbiamo apprezzato come nunzio e dal cui pontificato il meno che si possa dire è che non ci aspettavamo nulla, ha dato alla Chiesa un impulso insperato»

3. L'ultima tappa della "carriera" roncalliana prima dell'elezione al soglio pontificio fu il patriarcato di Venezia: creato cardinale nel gennaio del 1953, in occasione del secondo (e ultimo) concistoro del pontificato pacelliano, il nuovo patriarca fece il suo ingresso nella città dei dogi due mesi più tardi. Nel discorso inaugurale tenuto presso la basilica di San Marco, Roncalli chiese di non cercare in lui l'uomo politico e il diplomatico, ma «il pastore d'anime, che esercita tra voi il suo ufficio in nome di Nostro Signore»

4. La principale iniziativa del nuovo patriarca fu la convocazione, nel novembre del 1957, di un sinodo diocesano a Venezia. Seguendo l'esempio del suo maestro monsignor Radini Tedeschi, che nel 1910 aveva convocato un sinodo nella diocesi di Bergamo, Roncalli cercò di ridare vigore a questa istituzione "tipicamente tridentina" (tanto cara al suo modello san Carlo Borromeo), che egli considerava lo strumento più efficace per realizzare una riforma costruttiva della Chiesa. L'anno successivo, divenuto papa, comprese subito la necessità di applicare alla sua nuova diocesi e alla Chiesa universale il medesimo metodo di riforma; decise dunque di convocare un sinodo diocesano e un concilio ecumenico. L'idea di convocare un concilio destinato in qualche modo a completare l'opera del Vaticano 1, interrotto prematuramente nell'ottobre del 1870 a causa della guerra franco-prussiana e della conquista di Roma da parte delle truppe italiane, non era di per sé nuova: in effetti ci avevano già pensato i suoi predecessori Pio xi e Pio XII, che avevano tra l'altro emanato diverse disposizioni (consultazione dell'episcopato nel caso di Pio xi, costituzione di un'apposita commissione da parte di Pio xn) destinate tuttavia a restare lettera morta. In che misura Giovanni xxi, al momento della sua elezione, era a conoscenza di questi progetti rimasti inattuati ? La questione di un eventuale concilio ha influenzato le decisioni del patriarca di Venezia? Si tratta effettivamente di questioni ancora largamente dibattute dagli storici

5. Angelo Roncalli era sufficientemente preparato per prendere in considerazione una simile eventualità, sia per le sue precedenti esperienze sinodali (Bergamo, Venezia), sia per la sua familiarità con la tradizione conciliare delle Chiese orientali (Bulgaria, Grecia). Si può tuttavia ritenere che la

necessità di prendere una simile decisione gli fu chiara soltanto dopo la sua elezione al pontificato. «Serve un concilio», dichiarava il 2 novembre 1958 al suo segretario Loris Capovilla, dopo aver ricevuto in udienza l'arcivescovo di Palermo Ernesto Ruffini, uno dei più influenti cardinali del Sacro collegio 6. Tre mesi più tardi, il 25 gennaio 1959 (ultimo giorno dell'ottava di preghiera per l'unità dei cristiani), il pontefice ne dava l'annuncio ufficiale in un'allocuzione pronunciata di fronte a un gruppo di cardinali riuniti nella basilica di San Paolo fuori le Mura:

Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale 7.

Il pontefice rivelerà più tardi che l'annuncio fu seguito da «un impressionante e devoto silenzio»; esso, in realtà, suscitò un grande scalpore sia negli ambienti ecclesiastici sia al di fuori di essi. Se l'episcopato fu piuttosto lento a reagire (i più pronti furono i vescovi tedeschi e polacchi), gli ambienti più aperti del cattolicesimo di quegli anni accolsero subito positivamente la decisione pontificia, che sembrava, peraltro, confermare la sensazione di rinnovamento e di cambiamento che si era avvertita nei primi cento giorni del suo pontificato. Ma l'annuncio del 25 gennaio non diceva nulla circa la natura e le finalità del futuro concilio: si trattava di un evento nuovo o sarebbe stato una semplice continuazione del Vaticano 1 rimasto incompiuto? Si doveva parlare di un concilio di "riunificazione" sul modello di quello di Firenze (1439) o di un concilio cattolico nel senso stretto del termine? Si andava verso un concilio "di lotta", come quello di Trento (1545-63), o, al contrario, verso un concilio di riforma (i cui esempi nella storia non sono sicuramente numerosi) ? Lungi dall'offrire una risposta chiara a questi interrogativi, i primi discorsi del pontefice finirono piuttosto col rafforzare i dubbi e le perplessità dei suoi uditori. Egli, del resto, giunse a invocare come «celesti protettore del concilio ecumenico» (messaggio al clero delle tre Venezie, 23 aprile 1959) il suo predecessore san Pio x, il cui pontificato era legato alla lotta contro il modernismo di inizio secolo. Come ha scritto lo storico italiano Giuseppe Alberigo, «Giovanni xxiii non partorisce il concilio tutto fatto come Giove per Minerva» 8.

La fase preparatoria (in senso ampio) iniziò tre mesi più tardi, quando il papa, il 17 maggio del 1959 (festa di Pentecoste), comunicò ufficialmente la sua decisione di istituire una commissione antepreparatoria, la cui presidenza fu affidata al cardinale segretario di Stato Domenico Tardini. La scelta di questo anziano prelato, la cui carriera si era svolta interamente nell'ambito della Segreteria di Stato, poteva sembrare sorprendente. Si rivelò invece un'abile mossa: attraverso la nomina del suo membro più influente, infatti, la Curia poteva essere coinvolta direttamente nella preparazione del concilio, senza tuttavia trovarsi alla mercé della potente Congregazione del Sant'Uffizio del cardinale Ottaviani (come era accaduto in passato). La prima fase, detta "fase antepreparatoria", dedicata essenzialmente alla consultazione dell'episcopato, si concluse un anno dopo con la promulgazione del motu proprio *Superno Dei nutu* (5 giugno 1960), che istituiva le diverse commissioni preparatorie (dieci), cui si aggiungeva una nuova istituzione, il Segretariato per l'unità dei cristiani, presieduto dal cardinale Agostino Bea. Dando inizio alla seconda fase del Vaticano II, la "fase preparatoria", il papa illustrava, presso la basilica di San Pietro, la principale finalità del concilio: «ridare splendore sul volto della Chiesa di Gesù alle linee più semplici e più pure della sua natività: e [...] presentarla così come il Divino Fondatore la fece: sine macula et sine ruga» (13 novembre 1960) 9. Il giorno dopo, ricevendo i membri delle commissioni preparatorie, il pontefice dichiarò di aspettarsi «Grandi cose [...] da questo Concilio, che vuol riuscire rinvigorimento di fede, di dottrina, di disciplina ecclesiastica, di vita religiosa e spirituale, ed inoltre grande contributo alla riaffermazione di quei principi di ordinamento cristiano, su cui si ispirano e si reggono anche gli sviluppi della vita civile, economica, politica e sociale» 10. Non si trattava ancora di un vero e proprio programma vincolante, ma piuttosto di un'idea, di una direttiva fondamentale che si riassumerà presto in un unico concetto: aggiornamento. Nell'allocuzione pronunciata durante la cerimonia di apertura del Concilio (*Gaudet Mater Ecclesia*, 11 ottobre 1962), Giovanni XXIII espresse con parole quasi profetiche la natura essenzialmente pastorale dell'evento appena inaugurato: «Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione» n. Con poche ma decise parole, il papa rifiutava ogni idea di un concilio repressivo:

«Quanto al tempo presente, la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore» 12. Bisogna dire che i diversi schemi inviati ai padri durante l'estate del 1962 non riflettevano affatto questo orientamento. Fedele al suo temperamento, Giovanni xxiii aveva lasciato che le commissioni preparatorie lavorassero in piena libertà, anche se, dominate com'erano dai teologi romani, esse avrebbero potuto riproporre nei loro schemi le posizioni e i metodi astratti e deduttivi di una teologia fortemente legata al magistero dei precedenti pontificati (soprattutto di quello di Pio xii). Criticati dalla maggior parte dei padri conciliari, gli schemi (ad eccezione di quello sulla liturgia) furono oggetto di totale revisione durante la prima intersessione del Vaticano ii. «Il nostro lavoro collettivo - dichiarava il pontefice nell'allocuzione pronunciata l'8 dicembre 1962, a conclusione della prima sessione - non si interrompe con questa solenne celebrazione: anzi, le fatiche che ci attendono sono certamente da ritenere più gravi e più importanti di quelle che ci furono durante gli intervalli degli altri Concili Ecumenici» 13. La sua morte, avvenuta il 3 giugno 1963 dopo una lunga malattia che tenne il mondo col fiato sospeso per tre giorni, non consentì a papa Roncalli di vedere la conclusione dei lavori di questa «seconda preparazione» del Vaticano ii 14.

Rispettoso dei metodi e della libertà delle persone, Giovanni xxiii aveva cercato, fin dall'inizio del suo pontificato, di attuare una nuova politica nei settori che più aveva a cuore: l'unità della Chiesa e la pace tra i popoli. Il suo primo messaggio di Natale (23 dicembre 1958), che si inquadra nella grande tradizione dei radiomessaggi natalizi (19, complessivamente) inaugurata dal suo predecessore, aveva, da questo punto di vista, una valenza programmatica: «Oh! Perché - si domandava il pontefice - questa unità della Chiesa Cattolica, intesa direttamente e per vocazione divina agli interessi d'ordine spirituale non potrebbe essere rivolta anche alla ricomposizione delle differenti razze e nazioni egualmente intese a propositi di sociale convivenza, segnati dalle leggi della giustizia, e dalla fraternità?» 15. Giovanni xxiii stabiliva dunque uno stretto legame tra la ricerca dell'unità e la difesa della pace, facendo sua la grande intuizione dei fondatori del movimento ecumenico all'indomani della Prima guerra mondiale. Quattro anni dopo, in quello che sarebbe stato il suo ultimo messaggio di Natale (22 dicembre 1962), egli poté constatare con gioia che i suoi recenti appelli «in favore della

pace e dell'armonia tra i popoli» erano stati recepiti dalla maggior parte dei governanti, e che il «senso di unità, meglio si direbbe di avvertita e riconosciuta attrazione verso la fraternità cristiana», si era dischiuso, come un «fiore caratteristico», nella Chiesa riunita in concilio. Tra il primo e l'ultimo messaggio tanta strada era stata percorsa. Quando Roncalli fu eletto papa, i rapporti tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane (ortodosse e anglo-protestanti) non erano dei migliori¹⁶. Nessun osservatore cattolico era stato autorizzato ad assistere alle prime due assemblee del Consiglio ecumenico delle Chiese (COE), fondato ad Amsterdam nel 1948. L'enciclica *Mortalium ánimos* (1928) di Pio xi, che condannava «coloro che si chiamano pancristiani», era ancora viva nella memoria di tutti. Nonostante il diffondersi di una forte corrente ecumenica nel mondo cattolico (in particolare in quello francofono), la prospettiva "unionista" che ispirava il documento (vale a dire di un ritorno all'unità dei fratelli separati) restava la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica. Buon conoscitore dell'Oriente cristiano, Giovanni xxiii teneva molto a consolidare i rapporti con le "comunità separate": una delle sue prime iniziative fu proprio quella di riprendere il dialogo interrotto con quelle che non erano ancora considerate "Chiese sorelle", in particolare con le Chiese orientali. Nel marzo del 1959, ricevendo in Vaticano il metropolita Iacovos, latore di un messaggio personale del patriarca Athenagoras, il papa non esitò a dichiarare che era ormai giunto per i cristiani «il momento della riunificazione». Un mese più tardi il rappresentante della Santa Sede in Turchia monsignor Giacomo Testa, uno degli uomini di fiducia di Giovanni xxiii, si recò a sua volta in visita al patriarca di Costantinopoli. Uomo di pace, Athenagoras era stato eletto alla sede patriarcale di Costantinopoli nel novembre del 1948 con il beneplacito degli americani. Favorevole al riavvicinamento dell'ortodossia con Roma, aveva accolto positivamente la decisione di Giovanni xxiii di convocare un concilio ecumenico. Bisogna sapere che, fin dall'inizio del secolo, quella del concilio era un'"idea latente" nel mondo ortodosso¹⁷: concepita nel 1902 dal predecessore di Athenagoras, Joachim iii, per contrastare l'ascesa dei nazionalismi nei Balcani, era stata ripresa dallo stesso Athenagoras nel contesto degli esordi della guerra fredda. Nel 1957 il patriarca di Costantinopoli aveva esortato Pio xii a convocare delle assemblee della cristianità per combattere il comunismo. Aveva dunque inviato a Roma il metropolita Iacovos, suo rappresentante presso il Consiglio ecumenico delle Chiese,

per manifestare la sua adesione all'iniziativa di Giovanni xxiii: l'idea che tutte le Chiese cristiane dovessero unirsi per combattere il comunismo era profondamente radicata nella sua mente. Nell'agosto del 1959, dichiarò a padre Antoine Wenger, direttore del giornale "La Croix", che si era recato a fargli visita al Phanar:

Siamo alle soglie di una nuova era. Il passato è il passato. Le responsabilità delle Chiese sono grandi, quelle dei loro capi sono immense, dinanzi al pericolo del materialismo comunista. È a Gesù Cristo, alla Chiesa del Cristo. Né al buddismo né all'Islam, al Cristo. Dobbiamo unirli 18.

Membro del movimento promosso dal Consiglio ecumenico delle Chiese, il patriarca di Costantinopoli continuò tuttavia a ritenere che dovesse essere il papa, primo dei patriarchi secondo l'ordine canonico, a condurre o, come egli stesso disse, a guidare (hodegein) il movimento verso l'unità 19. Si deve vedere in ciò l'origine di quello che comunemente viene definito l'"incidente di Rodi"? 20 Alla fine dell'agosto del 1959 il Comitato centrale del Consiglio ecumenico delle Chiese tenne nell'isola di Rodi la sua prima riunione in terra ortodossa. I suoi membri erano ospiti del patriarcato di Costantinopoli che, come si è visto, aveva instaurato sin dall'inizio relazioni amichevoli con Ginevra. Per la prima volta la Chiesa ortodossa russa, che fino a quel momento si era tenuta in disparte, era rappresentata da un osservatore, l'arciprete Borovoj. La presenza a Rodi di un delegato del patriarcato di Mosca faceva seguito a una serie di iniziative prese dai dirigenti del COE dopo la seconda assemblea di Evanston (1954) per promuovere un riavvicinamento con la Chiesa russa. Questi contatti indiretti avevano portato, nell'agosto del 1958, all'organizzazione di un incontro a Utrecht ai più alti livelli. Nel dicembre dello stesso anno il segretario generale del COE, il pastore olandese Willem Visser't Hooft, aveva effettuato un viaggio a Mosca. L'annuncio del Concilio Vaticano II e le voci su un possibile invito alle Chiese ortodosse a parteciparvi a pieno titolo interferirono dunque con il processo di riavvicinamento, ben avviato nonostante le difficoltà, tra Ginevra e Mosca: è alla luce di tale processo che si spiegano le reazioni risentite dei dirigenti del COE quando vennero a conoscenza dell'incontro organizzato, parallelamente alle riunioni del Comitato centrale, da alcuni rappresentanti ortodossi e dai cinque osservatori cattolici presenti a Rodi 21. La riunione, che prese le mosse da un'iniziativa dei cattolici e che si tradusse in una cena la sera

del 21 agosto 1959, non aveva di per sé nulla di straordinario; il suo svolgimento, così come il contenuto delle proposte formulate, doveva tuttavia rimanere segreto. Informati di quanto stava accadendo, però, i giornalisti presenti ne diedero immediatamente notizia e parlarono «di proposte avanzate dal Vaticano in previsione dell'apertura di relazioni ufficiali». I tentativi piuttosto maldestri dei cattolici di ridare all'episodio le sue giuste proporzioni sortirono l'effetto di accrescere il disagio tra i fautori dell'ecumenismo. Mentre Radio Vaticana parlava di un possibile incontro fra teologi cattolici e ortodossi, che si sarebbe tenuto a Venezia l'anno seguente, un articolo di padre Wenger, pubblicato il 5 settembre nella rivista "La Croix", sembrava confermare l'avvio di negoziati ufficiali in previsione di un'eventuale riunificazione tra le due Chiese. «In questa circostanza scriveva l'assunzionista francese -, il mio solo errore è stato quello di accordare troppo credito ad una affermazione di Radio Vaticana, confermata da una dichiarazione del cardinale Tisserant» 22. Come vedremo, il ruolo del prefetto della Congregazione per le Chiese orientali, anch'egli convinto sostenitore di un'alleanza di tutte le Chiese cristiane contro il comunismo, si sarebbe rivelato decisivo, alla vigilia del Concilio, per un Ravvicinamento con Mosca. I dirigenti del COE reagirono duramente a questa nuova presentazione della riunione di Rodi, che sembrava confermare i loro timori: Roma aveva scelto di attuare la politica del divide et impera. In una lettera inviata il 9 settembre a padre Willebrands, il segretario generale Visser't Hooft parlava «di un deliberato tentativo dei nostri ospiti cattolici romani di sfruttare la riunione di Rodi per fini che non erano assolutamente in armonia con quelli del Consiglio» 23. La comparsa di un nuovo attore, la Chiesa cattolica romana, nel gioco delle relazioni ecumeniche cambiava la situazione. Alla vigilia dell'apertura del Concilio, sarà necessaria tutta l'abilità dei dirigenti del nuovo Segretariato per l'unità dei cristiani (Bea, Willebrands) per instaurare un clima di fiducia con Ginevra.

I rapporti con la Chiesa ortodossa russa, totalmente asservita al potere sovietico, furono più difficili. In un primo momento il patriarcato di Mosca respinse risolutamente l'invito a partecipare al Concilio: in un articolo anonimo, pubblicato nel giugno del 1961 e intitolato Non possumus, i suoi dirigenti spiegavano i motivi del loro rifiuto: «Non possiamo ammettere la concezione romana di questa unità intesa come l'unione mondiale dei cristiani sotto l'autorità del papa» Il 12 ottobre

1962, però, subito dopo la cerimonia di apertura, due rappresentanti del patriarcato, il protopresbitero Vitalij Borovoj e l'archimandrita Vladimir Kotljarov, raggiunsero via ferrovia la città eterna. L'improvviso ripensamento delle autorità religiose russe era, almeno in apparenza, quanto meno sorprendente. In realtà la loro decisione di inviare due delegati ufficiali alla prima sessione del Vaticano II era eminentemente politica e nasceva da un accordo ben preciso con le autorità del Cremlino. Prima di analizzare in dettaglio la situazione, è opportuno dunque soffermarsi sull'impegno profuso da Giovanni XXIII per migliorare i rapporti del Vaticano con l'Unione Sovietica.

Consapevole della situazione drammatica in cui versavano le comunità cattoliche al di là della cortina di ferro, papa Giovanni voleva promuovere la pace e la distensione tra i due blocchi. La politica della fermezza, costellata di anatemi contro il comunismo ateo, che era stata del suo predecessore, sembrava avere ormai dimostrato i suoi limiti. Bisognava cercare di "rompere il ghiaccio", mostrando alle autorità sovietiche la buona volontà della Chiesa. L'aggravarsi delle tensioni internazionali, a partire dal 1960, offrì alla Santa Sede una nuova occasione di intervento. Nel settembre del 1961 Giovanni XXIII lanciò un appello per la pace, che fu accolto positivamente dalle autorità sovietiche:

La Chiesa, per sua natura, non può restare indifferente al dolore umano, anche quando sia appena preoccupazione ed angoscia. Ed è proprio per questo che Noi invitiamo i Governanti a mettersi di fronte alle tremende responsabilità che essi portano davanti alla storia, e quel che più conta, innanzi al giudizio di Dio, e li scongiuriamo a non subire fallaci e ingannatrici pressioni 25.

Due mesi più tardi, in occasione del suo ottantesimo compleanno (25 novembre 1961), il papa ricevette, tramite l'ambasciata sovietica a Roma, un messaggio di auguri di Chruščëv 26. Nella ripresa delle relazioni tra il Vaticano e il Cremlino svolse un ruolo importante la diplomazia italiana 27. Nell'agosto del 1961, durante un viaggio a Mosca, il presidente del Consiglio italiano Amintore Fanfani suggerì a Chruščëv, che gli aveva manifestato il desiderio di migliorare i rapporti con il Vaticano, di attivarsi in questo senso per evitare di trovarsi di fronte a «una porta chiusa» in occasione del suo prossimo viaggio in Italia, come era accaduto a Hitler durante la sua visita a Mussolini nel maggio del 1938. «Ho capito» rispose allora Chruščëv mentre lo

riaccompagnava all'aeroporto 29. Proveniente dalla sinistra dossettiana, Fanfani, amico di La Pira, aveva sempre pensato che dovesse essere la Democrazia cristiana a svolgere un ruolo di mediazione tra i due blocchi. Alla fine di ottobre, ricevendo il ministro degli Esteri polacco Rapacki in visita a Roma, approfittò per lanciare un nuovo discreto appello al Cremlino, spiegando al suo interlocutore che il Concilio Vaticano II rappresentava «un evento molto importante» per la pace mondiale, e che occorreva far sì che tutte le Chiese dei paesi della cortina di ferro, non soltanto «le gerarchie cattoliche» ma anche quelle ortodosse, vi fossero adeguatamente rappresentate 29. «Come governante - scriveva Fanfani a Giovanni XXIII il 1° novembre 1961 - ho la soddisfazione di dire che l'Italia, in mezzo a notevoli difficoltà, da tempo persegue, e continuerà a perseguire, la ricerca di negoziati liberi e reali» 30. La convergenza degli obiettivi delle due diplomazie, quella della Santa Sede e quella della Repubblica italiana, ampiamente dimostrata sin dagli esordi della guerra fredda, raggiungeva qui il suo apice.

Il rapporto personale stabilito con il capo dell'Unione Sovietica consentì a Giovanni XXIII di intervenire in occasione della crisi dei missili di Cuba, nell'ottobre del 1962. Nel momento di maggiore tensione tra i due blocchi, logica conseguenza della decisione sovietica di installare sull'isola alcuni missili puntati verso gli Stati Uniti, il papa, facendosi portavoce di tutta l'umanità, pregò i governi di fare «tutto quello che è in loro potere per salvare la pace» 31. L'intervento del pontefice, se vogliamo prestar fede a un messaggio inviatogli successivamente dal leader sovietico, consentì a Chrusčëv di ritirare i suoi missili «senza perdere la faccia» 32. Come riconoscimento per il suo impegno, la Fondazione internazionale Balzan, riunita a Zurigo il 1° marzo 1963, decise di conferire a Roncalli il Premio per la pace, con la piena approvazione dei quattro delegati sovietici presenti. Il 7 marzo 1963, proprio in occasione della consegna del premio, Aleksej Adzubej, direttore di "Izvestija" e genero di Chrusčëv, e sua moglie Rada furono ricevuti dal papa nella sua biblioteca privata. L'udienza scatenò un'ondata di proteste da parte della stampa italiana che, come si legge in un rapporto dell'ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, giunse addirittura a parlare di una forte «opposizione alla politica del Santo Padre» all'interno della Curia. Il documento citava, a questo proposito, un'allocuzione pronunciata il 15 marzo dal cardinale Ottaviani in

occasione di una riunione organizzata dall'esercito italiano: in essa il segretario del Sant'Uffizio aveva «rinnovato con parole severe la condanna della Chiesa nei confronti del comunismo» e aveva ricordato le terribili persecuzioni subite nelle «numeroso prigioni al di là della cortina di ferro» 33. Bisogna riconoscere che, al di là della liberazione del metropolita della Chiesa cattolica d'Ucraina monsignor Josyf Slipyj dopo diciotto anni di lavori forzati, la politica di apertura del "papa buono" non aveva prodotto molti risultati concreti 34. Come vedremo nel CAP. 9, tuttavia, non bisogna sopravvalutare l'opposizione della Curia alla politica pontificia: quando, nel luglio del 1963, il nuovo papa Paolo vi chiederà ai cardinali della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari di pronunciarsi sull'opportunità di riprendere la politica di apertura a est adottata dal suo predecessore, la risposta sarà infatti unanimemente positiva 35. Accordando udienza al genero e alla figlia di Chruscëv, Giovanni xxiii aveva semplicemente voluto dimostrare «che le porte del Vaticano non erano chiuse a personalità del blocco sovietico», come scrisse nelle sue memorie il cardinale

Casaroli, grande artefice dell' Ostpolitik della Santa Sede 36. «Devo accogliere tutti quelli che bussano alla mia porta - confiderà il pontefice al cardinale Marty nel maggio del 1963. Li ho visti [...] abbiamo parlato dei figli» 37.

Il comunismo al Vaticano ii

Alla vigilia del Concilio il comunismo appariva «come il più grave errore da condannare» (Giovanni Turbanti) 38. Lo dimostrano, tra l'altro, le lettere inviate a Roma dai vescovi in occasione della consultazione antepreparatoria dell'estate del 1959: non meno di 286 voti, provenienti perlopiù dall'Italia, dalla Spagna e dall'America Latina, contenevano un'esplicita richiesta di condanna formale del comunismo. Tale istanza, che ritroviamo nel "rapporto sintetico" redatto su richiesta del papa sulla base dei voti inviati dai diversi episcopati nazionali, fu tuttavia presa soltanto parzialmente in considerazione durante la fase preparatoria del Vaticano ii. Numerose commissioni preparatorie (in particolare la commissione dottrinale, la commissione per l'apostolato dei laici, la commissione per il clero e la commissione per i vescovi) toccarono in effetti la questione del comunismo, ma

nessuno schema fu dedicato esplicitamente ad esso. L'insieme dei testi sull'argomento fu riassunto in un unico capitolo di uno schema più generale intitolato *De cura animarum*. La mancanza di una trattazione più articolata era legata, apparentemente, alla difficoltà di inserire la trattazione stessa negli schemi preparatori 39, ma i veri motivi di tale moderazione si dovevano in realtà cercare altrove: papa Giovanni, che aveva a cuore la causa del riavvicinamento con le Chiese orientali, voleva che i delegati di tali Chiese partecipassero al Concilio Vaticano II, ivi compresi, e soprattutto, i delegati delle Chiese ortodosse dei paesi situati al di là della cortina di ferro. Tale partecipazione, tuttavia (ammesso che fosse stata possibile), avrebbe inevitabilmente comportato dei problemi, come, ad esempio, l'atteggiamento del Concilio nei confronti del comunismo e le eventuali ripercussioni che l'intervento di delegati avrebbe potuto avere nei paesi in cui i cattolici erano soggetti a persecuzioni: si percepiva, in sostanza, il concreto pericolo «che la presenza di osservatori ortodossi generasse confusione tra i cattolici di questi paesi e affievolisse la loro volontà di resistenza e la loro fedeltà alla Chiesa» 40. I timori espressi in questa nota interna del Segretariato per l'unità dei cristiani non impedirono tuttavia ai suoi responsabili (il cardinale Bea e monsignor Willebrands) di giocare, nei rapporti con Mosca, la carta dell'apertura. Il Vaticano giunse ad assumere un impegno formale con le autorità sovietiche per consentire la partecipazione di osservatori ortodossi russi al Vaticano II? Pur senza fornire una risposta precisa a questo interrogativo, i documenti conservati negli archivi del Concilio consentono di ricostruire con sufficiente esattezza il processo che condusse alla designazione di due delegati del patriarcato alla prima sessione dell'assemblea conciliare.

Nel giugno del 1960, la nomina del metropolita Nicodemo, giovane arcivescovo di Iaroslavl e di Rostov, alla guida del dipartimento per le relazioni estere aveva portato profondi cambiamenti nella politica del patriarcato: l'obiettivo non era più quello di costituire un fronte cristiano antioccidentale attorno all'Unione Sovietica, ma quello di adottare una strategia di apertura nei confronti dell'Occidente. L'adesione della Chiesa ortodossa russa al Consiglio ecumenico delle Chiese, in occasione della terza Assemblea generale di New Dehli (dicembre 1961), aveva rappresentato un primo passo decisivo in questo senso. Quanto alle autorità sovietiche, esse si prefiggevano non tanto di riavvicinarsi a Roma, quanto di vanificare gli sforzi compiuti dal

Vaticano per assicurare la presenza di osservatori non cattolici al futuro concilio. Questa politica antipapale si era rivelata dominante anche in occasione della prima conferenza panortodossa tenuta a Rodi nel settembre del 1961, che aveva sancito la riconciliazione provvisoria tra Mosca e Costantinopoli 41. Il viaggio compiuto da Nicodemo a Parigi per partecipare a una riunione del Comitato esecutivo del Consiglio ecumenico delle Chiese avrebbe rappresentato tuttavia un'occasione per un primo contatto con Roma. Il prelado olandese Johannes Willebrands, segretario del Segretariato per l'unità dei cristiani, e il cardinale Tisserant, approfittando di un pranzo in onore del metropolita, organizzato a Metz il 18 agosto 1962, avvicinarono Nicodemo e cercarono di sondare le intenzioni del patriarcato riguardo al futuro concilio: stando al decano del Sacro collegio, l'incontro si sarebbe concluso con un accordo 42. In realtà, i dirigenti della Chiesa russa speravano in un passo esplicito del Vaticano verso Mosca. «Vogliamo informazioni più precise prima di prendere questa decisione», dichiarava Nicodemo a Willebrands, invitandolo a recarsi nella capitale russa per fornire chiarimenti, e garantendo che il viaggio non si sarebbe rivelato in ogni caso «inutile». «Se non accettiamo l'invito a recarci a Mosca, la risposta della Chiesa ortodossa russa sarà negativa e condizionerà probabilmente tutte le altre Chiese ortodosse. Si dirà che non abbiamo voluto fare un semplice passo per rendere possibile l'accettazione di un invito», commentò da parte sua monsignor Willebrands in una lettera inviata al cardinale Bea dopo i colloqui di Parigi 43. Il viaggio che il funzionario del Segretariato per l'unità dei cristiani effettuò dal 27 settembre al 2 ottobre 1962 si rivelò di fatto decisivo e consentì di attenuare le preoccupazioni del patriarcato riguardo al modo in cui il Concilio avrebbe trattato la questione del comunismo. Durante i due incontri con l'inviato della Santa Sede, il metropolita Nicodemo manifestò il timore che il Concilio potesse non affrontare da una prospettiva politica una serie di questioni determinanti come i rapporti tra Chiesa e Stato, l'ateismo o la pace 44. Monsignor Willebrands si adoperò per rassicurare il suo interlocutore, ma non gli dette garanzie formali: «Non volevo - dichiarerò in seguito - né potevo dare delle garanzie. Il Metropolita non ne chiese mai» 45. L'invito che poco dopo il Segretariato per l'unità dei cristiani rivolse a nome del pontefice al patriarca Alexis fu accolto positivamente:

Il Santo Sinodo ha deciso di accettare l'invito e di inviare come Osservatori del Patriarcato di Mosca al Secondo Concilio del Vaticano colui che svolge la funzione di rappresentante della Chiesa Ortodossa Russa presso il Consiglio ecumenico delle Chiese, il Professore dell'Accademia ecclesiastica di Leningrado, Protoprete Vitalij Borovoj (protoierej), e il sostituto del capo della Missione religiosa russa a Gerusalemme, l'archimandrita Vladimir [Kotliarov]. In nome di Sua Santità il Patriarca Alexis ho l'onore di chiedere a Vostra Eminenza di trasmettere a Sua Santità Papa Giovanni xxiii e ai Padri del Concilio i sensi del rispetto fraterno di Sua Santità e i suoi auguri e le sue preghiere perché li assista la grazia dello Spirito Santo nei loro lavori per la gloria del Santissimo Nome di Nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo e per il bene della santa opera di riconciliazione dell'umanità 46.

Il Vaticano di Giovanni xxiii aveva scelto di concepire in modo nuovo i rapporti con l'Unione Sovietica. La prima grande enciclica sociale di papa Roncalli, la *Mater et magistra* (15 maggio 1961), pubblicata in occasione del settantesimo anniversario della *Rerum novarum*, fissava le basi dottrinali di questo nuovo atteggiamento. Lungi dal reiterare gli interdetti che il Sant'Uffizio del cardinale Ottaviani aveva formulato in un passato ancora recente (nel 1949 e nel 1959), l'enciclica prospettava la possibilità di una collaborazione dei cattolici «con altri che non hanno la stessa visione della vita».

In tali rapporti i nostri figli siano vigilanti per essere sempre coerenti con se stessi, per non venire mai a compromessi riguardo alla religione e alla morale; ma nello stesso tempo siano e si mostrino animati da spirito di comprensione, disinteressati, e disposti a collaborare lealmente nell'attuazione di progetti che siano di loro natura buoni o almeno riducibili al bene 47.

Due anni più tardi, con l'enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), rivolta «a tutti gli uomini di buona volontà», Giovanni xxiii si spingerà ancora oltre, esortando a non confondere «l'errore con l'errante, anche quando si tratta di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale o religioso», e invitando a non identificare «false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo, con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione» 48. La distinzione tra le ideologie erranee e i movimenti storici che ad esse si

rifacevano ebbe un effetto liberatorio, sia per l'apertura di un dialogo intellettuale tra cattolici e marxisti, sia per la politica della Santa Sede verso i paesi dell'Est comunista. Il capo del Partito comunista francese Maurice Thorez, che negli anni trenta aveva lanciato ai cattolici un appello alla "mano tesa", sottolineò il «carattere realista» del testo roncalliano, che legittimava «la cooperazione tra credenti e non credenti nell'impegno comune per la pace, per la libertà, per il progresso sociale» 49. Come ha giustamente osservato il teologo del Laterano monsignor Pietro Pavan, che della *Pacem in terris* fu il vero ispiratore, nessuna delle due encicliche parlava «esplicitamente di dialogo», e tanto meno di dialogo con i marxisti, «ma quest'ultimo era senza dubbio presupposto, poiché la collaborazione proposta tra cattolici e non cattolici (e dunque anche marxisti) è una collaborazione da persona a persona, cioè tra esseri posti sullo stesso piano quanto a dignità e responsabilità» 5°.

Sotto questo aspetto, l'ascesa di un nuovo pontefice al soglio di Pietro non comportò alcun cambiamento nella strategia della Santa Sede. Eletto papa il 21 giugno 1963 con il nome di Paolo vi, il cardinale Giovanni Battista Montini si era sempre detto contrario all'idea di una crociata contro il comunismo ateo. Sostituto alla Segreteria di Stato durante il pontificato di Pio xii, negli anni della guerra fredda aveva sostenuto l'opportunità, per la Santa Sede, di mantenere un atteggiamento più neutrale. Nel 1948 aveva anche chiesto consigli in merito a Jacques Maritain, allora ambasciatore di Francia in Vaticano e, come lui, preoccupato per il rischio di una politicizzazione della Chiesa. Il filosofo francese aveva suggerito «di rivolgersi al popolo russo, come già aveva fatto il Santo Padre quando aveva consacrato il mondo al Cuore immacolato di Maria» 51 Quattro anni più tardi, come si è visto, il papa, influenzato tra l'altro dal suo sostituto, fece suoi questi suggerimenti e, nella famosa Lettera apostolica ai popoli della Russia (7 luglio 1952), consacrò il paese al cuore immacolato della Vergine. Nominato arcivescovo di Milano nel novembre del 1954, Montini non cessò di ribadire la divergenza tra le sue posizioni e gli orientamenti dottrinali più conservatori del magistero di Pio XII. Creato cardinale nel novembre del 1958, accolse con entusiasmo la decisione di Giovanni xxiii di convocare un concilio. In una conferenza tenuta a Milano nell'aprile del 1962 ricusò ogni forma di anatema contro gli errori del tempo e si disse certo che il futuro concilio avrebbe assunto nei

confronti del mondo l'atteggiamento di una madre attenta e severa, come aveva auspicato Giovanni xxiii nell'enciclica *Mater et magistra* ?2. Divenuto papa, egli fece del dialogo il tema centrale del suo pontificato. Nella sua prima enciclica, *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), si legge: «La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (n. 67). «L'ipotesi di un dialogo» con il mondo del comunismo ateo gli appariva «molto difficile se non impossibile da realizzare», e tuttavia la riteneva degna di considerazione, in quanto, assicurava, nel suo animo non vi era «alcuna preconcepita esclusione verso le persone che professano i suddetti sistemi e aderiscono ai regimi stessi» (n. 106). Riprendendo la distinzione tra le dottrine e i movimenti che ad esse si rifanno, già proposta dal suo predecessore nell'enciclica *Pacem in terris*, si diceva fiducioso circa la possibilità di avviare, un giorno, «altro positivo colloquio, che non quello presente», per il bene della pace mondiale 53: proprio per questo, come vedremo, nell'aprile del 1965 sarà istituito il Segretariato per i non credenti.

L'influenza della *Pacem in terris* di Giovanni xxiii e della *Ecclesiam suam* di Paolo vi si rivelerà determinante per i lavori del Concilio 54: entrambe le encicliche contribuiranno a orientare la discussione sul comunismo verso la via della pacificazione e del dialogo. E infatti grazie al dibattito intorno al famoso schema xiii sulla Chiesa nel mondo contemporaneo che la questione del comunismo, praticamente scomparsa dall'ordine del giorno del Vaticano ii, divenne nuovamente argomento delle discussioni conciliari. Il problema del comunismo non era più affrontato separatamente, ma era posto in relazione con il più vasto problema dell'ateismo moderno. I fautori di una condanna «esplicita e formale» ritenevano tuttavia tale approccio riduttivo poiché il comunismo, in quanto ideologia politica e sistema totalitario, rappresentava la negazione «di altre verità fondamentali dell'ordine naturale», come «la spiritualità e l'immortalità dell'anima», «la dignità della persona umana», «la libertà di culto, di associazione, di informazione» e «il diritto di proprietà». I firmatari di una petizione diffusa nel settembre del 1965 dal *Coetus Internationalis Patrum*, cui aderirono più di trecento padri appartenenti perlopiù alla minoranza conciliare, osservarono che non condannare una simile ideologia e un simile sistema significava esporre la Chiesa a gravi accuse, analoghe a «quelle che rimproverano ingiustamente a Pio XII di non aver levato la

sua voce in favore delle vittime del nazismo» 55. Si stabiliva dunque un interessante collegamento con la nascente polemica sui "silenzi" di Pacelli di fronte alla Shoah, sorta dopo la rappresentazione teatrale dell'opera di Rolf Hochhuth *Il vicario* (1963) e che, come si è visto, i sovietici avevano già cercato, senza troppo successo, di sollevare alla fine della guerra. Nel medesimo contesto si iscrive una polemica scoppiata in Francia verso la metà degli anni ottanta a proposito del presunto "secondo silenzio" della Chiesa e dell'atteggiamento adottato dopo il Concilio nei confronti del comunismo. Il testo della petizione del 1965 non fu trasmesso ai membri della commissione dello schema xiii. Inoltre, i numerosi emendamenti (più di duecento) al testo sull'ateismo moderno proposti dai padri, che chiedevano una condanna espressa e formale del comunismo, non furono tenuti in considerazione dalla commissione incaricata di redigere lo schema. «Il Segretariato per i non credenti — spiegò il suo presidente, l'arcivescovo di Vienna Franz König - non intende promuovere o organizzare alcuna battaglia contro l'ateismo» 56. La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, adottata e promulgata il 7 dicembre 1965, affronta la questione del comunismo senza però nominarlo, né condannarlo esplicitamente:

Tra le forme dell'ateismo moderno non va trascurata quella che si aspetta la liberazione dell'uomo soprattutto dalla sua liberazione economica e sociale. La religione sarebbe di ostacolo, per natura sua, a tale liberazione, in quanto, elevando la speranza dell'uomo verso il miraggio di una vita futura, la distoglierebbe dall'edificazione della città terrena. Perciò i fautori di tale dottrina, là dove accedono al potere, combattono con violenza la religione e diffondono l'ateismo anche ricorrendo agli strumenti di pressione di cui dispone il potere pubblico, specialmente nel campo dell'educazione dei giovani⁵⁷.

Al paragrafo successivo, in un testo aggiunto all'ultimo momento dopo una riunione riservata ai responsabili del Consiglio di presidenza e della commissione dello schema xm e presieduta dal pontefice, si legge, tutt'al più, che «La Chiesa, fedele ai suoi doveri verso Dio e verso gli uomini, non può fare a meno di riprovare, come ha fatto in passato, con tutta fermezza e con dolore, quelle dottrine e quelle azioni funeste che contrastano con la ragione e con l'esperienza comune degli uomini e che degradano l'uomo dalla sua innata grandezza». Per dissipare ogni ambiguità a questo proposito, il testo della *Gaudium et spes* rinviava in nota alle precedenti condanne del magistero pontificio, in particolare

all'enciclica di Pio xi *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) che, come si è visto, aveva condannato il comunismo ateo come «intrinsecamente perverso» 58. Ricordando «l'impegno del concilio [...] a non entrare in questioni politiche» e «a non pronunciare anatemi» 59, Paolo vi faceva dunque ricorso a tutta la sua autorità per evitare una condanna che gli sembrava in contraddizione con il messaggio di pace e con la politica del dialogo che egli intendeva promuovere nella Chiesa del post-Concilio. «La religione del Dio che si è fatto Uomo - dirà nell'allocuzione conclusiva del 7 dicembre 1965 - s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio» 60.

La via del dialogo

Per essere "praticabile", la via del dialogo raccomandata dal Concilio presupponeva l'adesione degli interlocutori, vale a dire dei comunisti stessi. Bisogna riconoscere che sia i sovietici sia i grandi partiti occidentali (francese e italiano) riservarono una notevole attenzione ai lavori del Vaticano ii e giudicarono decisamente positivi i risultati da esso raggiunti: lo dimostra, tra l'altro, l'imponente bibliografia sull'argomento pubblicata in quegli anni in Unione Sovietica 61. Oltre ai numerosi articoli in lingua russa (più di una sessantina) o tradotti da altre lingue, è opportuno ricordare due opere di primaria importanza: quella di M. P. Mcedlov su *L'evoluzione del cattolicesimo contemporaneo* (*Evoljucija sovremennogo katolicizma*, 1967) e quella di L. N. Velikovic su *La crisi del cattolicesimo contemporaneo* (*Krizis sovremennogo katolicizma*, 1967) 62. Questi autori erano concordi nel riconoscere che la Chiesa cattolica era cambiata, che aveva abbandonato la linea dell'anticomunismo prevalsa fino alla fine del pontificato di Pio xii, e che aveva scelto di impegnarsi per il dialogo e la cooperazione con le forze progressiste unite sotto il vessillo dell'Unione Sovietica. Dal punto di vista di Mosca, però, la guerra non era ancora del tutto vinta, tanto più che, all'interno della Chiesa stessa, tutta «un'ala destra attiva», simbolicamente rappresentata dal Sant'Uffizio del cardinale Ottaviani, continuava a essere contraria alla via dell'"aggiornamento" voluta da Giovanni xxiii e ripresa da Paolo vi. L'apprezzamento dimostrato per i risultati dei lavori conciliari non aveva impedito alla direzione del PCUS di ribadire la necessità di perseguire «una violenta politica

antireligiosa», di creare centri di propaganda dell'ateismo nelle università e di sostituire le feste religiose con festività civili. In Francia e in Italia le tesi sostenute nel rapporto Ilycev (dal nome del suo autore Leonid Ilycev, portavoce di Chruscëv per le questioni ideologiche) furono oggetto di severa critica da parte di alcuni intellettuali comunisti 63. Anche il Partito comunista francese, durante una riunione del suo Comitato centrale tenutasi a Argenteuil nel marzo del 1966, riconobbe «l'importanza dei cambiamenti verificatisi» nella Chiesa cattolica in occasione del Concilio. In una risoluzione sui problemi ideologici e culturali, la direzione del partito invitava a perseverare nella politica della mano tesa di Maurice Thorez e ad avviare, nell'interesse del socialismo, «un vero dialogo» con i cristiani. Commentando il testo, il nuovo segretario generale del partito, Waldeck Rochet, invitava dunque a distinguere fra un «cristianesimo ideale», cui tantissimi credenti, influenzati da Giovanni xxiii, aspiravano, e un cristianesimo «storico», che aveva fatto della Chiesa l'alleato privilegiato delle «classi dominanti e sfruttatrici delle diverse epoche» 64. L'ispiratore di queste teorie altri non era che Roger Garaudy, autore del volume *De l'anathème au dialogue*. Un marxiste s'adresse au concile, pubblicato a Parigi nel 1965. Intellettuale comunista atipico, segnato dall'esperienza dei preti operai e dal pensiero di Teilhard de Chardin, Garaudy dirigeva il Centre d'études et de recherches, promotore di alcune settimane di studi marxisti. Durante un dibattito organizzato a Lione aveva osato denunciare pubblicamente l'ateismo chruscëviano. La teoria di Ilycev era, secondo lui, «in assoluta contraddizione con il marxismo», poiché, per un marxista, era «l'edificazione del socialismo [...] condizione sine qua non dell'eliminazione delle radici sociali della religione», e non l'inverso. La sua dichiarazione, pubblicata su "Le Monde" il 22 febbraio 1964 e ripresa da tutta la stampa, ebbe notevoli ripercussioni: «per la prima volta nella storia di un movimento comunista — scriveva Garaudy nelle sue memorie — un dirigente di un "partito fratello" (ero allora membro dell'ufficio politico) disapprova e critica pubblicamente una presa di posizione della direzione sovietica» 65. Fu necessario l'intervento personale di Maurice Thorez per evitargli un «pubblico richiamo» sull'"Humanité" 66. La tesi che egli sosteneva nel suo libro era che, nell'era nucleare, il dialogo tra le «due grandi concezioni del mondo», quella cristiana e quella marxista, era diventato «una necessità storica». Tale dialogo implicava che ognuno prendesse coscienza «di ciò che di

fondamentale vi è nelle sue certezze, l'uno nella sua fede in Dio, l'altro nella sua fede nel suo dovere di uomo», così da creare le basi di una cooperazione feconda «tra l'umanesimo prometeico dei marxisti e l'umanesimo dei cristiani» 67. Gli appelli al dialogo di Garaudy ricevettero, nel mondo cattolico, un'accoglienza tiepida (Maritain), se non apertamente ostile (Gilson) 68. Una risposta ben argomentata fu pubblicata nel 1967 da padre Georges Cottier in un volumetto con prefazione di padre Chenu, intitolato *Chrétiens et marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy* (Paris 1967). Basandosi sull'esperienza di Madeleine Delbrêl a Ivry, il teologo domenicano, nella conclusione, sottolineava con forza «le dimensioni spirituali del dialogo»: «non è vero che il riconoscimento della realtà di Dio sia alternativo al riconoscimento pieno ed effettivo della realtà dell'uomo "immagine di Dio"» 69.

In Italia la direzione del Partito comunista aveva ben presto compreso la portata dei cambiamenti apportati dall'elezione di Giovanni XXIII e confermati dal Concilio 70. La posizione della Chiesa non si confondeva più con quella dell'Occidente: secondo il segretario del partito Palmiro Togliatti (deceduto nell'agosto del 1964), «l'era costantiniana» del cristianesimo era definitivamente tramontata 71. In un testo postumo in forma di testamento politico, noto come Memoriale di Yalta, il vecchio leader invitava le forze comuniste della penisola a procedere a un coraggioso aggiornamento che presupponeva l'eliminazione «di vecchie formule che non corrispondono più alla realtà di oggi», in particolare della «vecchia propaganda ateistica», e le esortava a tener conto della «coscienza religiosa delle masse» popolari /2. Per i dirigenti comunisti italiani dalla mentalità più aperta, come ad esempio Lucio Lombardo Radice, anch'egli molto critico nei confronti del rapporto Ilycev, gli orientamenti fissati da Giovanni xxiii e dal Concilio indicavano «un completo cambiamento di rotta» rispetto al pontificato di Pio xn, cambiamento che il partito non poteva ignorare 73. Questi appelli alla revisione ideologica ebbero una certa risonanza nel mondo cattolico. In un discorso in memoria di Palmiro Togliatti, pronunciato nel settembre del 1964 a Palazzo Vecchio, il sindaco di Firenze Giorgio La Pira invitò i comunisti a intraprendere senza indugio «questa grande operazione di liberazione ideologica, storica e politica» caldeggiata dal Memoriale di Yalta 74. Proprio a Firenze, con la pubblicazione del volume collettivo *Dialogo alla prova*. Cattolici e

comunisti italiani (1964), prese forma un primo tentativo di dialogo tra cattolici e comunisti. Curatore dell'opera fu Mario Gozzini, intellettuale cattolico, discepolo e, negli anni cinquanta, collaboratore di La Pira nell'organizzazione dei convegni sulla pace e la civiltà cristiana 75. Fondatore della rivista "Testimonianze", che rappresenterà una delle principali casse di risonanza del dissenso cattolico in Italia sullo scorcio degli anni sessanta, Gozzini, fin dalla fine della guerra, sostenne la necessità di avviare un dialogo culturale fra marxismo e cristianesimo 76. Nel 1962 con il direttore del periodico padre Ernesto Balducci pubblicò un volume in cui si esponevano le aspettative di questo ambiente nei confronti del Concilio (Concilio aperto). Le aperture dottrinali di Giovanni xxiii e del Concilio (soprattutto riguardo ai laici) portarono Gozzini e i suoi colleghi fiorentini ad avviare contatti con i comunisti. Venuto a conoscenza di ciò, il vescovo di Livorno Emilio Guano, noto per il suo impegno in favore dei laici, consigliò loro di pubblicare «un libro insieme» ai comunisti 77. L'opera, che raccoglieva gli articoli di cinque intellettuali cattolici (tra cui lo stesso Gozzini) e di cinque intellettuali comunisti (tra i quali Lucio Lombardo Radice), si proponeva di stimolare la riflessione e di indurre entrambe le parti a «una serie di prese di coscienza» che sembravano imposte dai cambiamenti in corso tanto nella Chiesa quanto nel mondo comunista. Si trattava, insomma, di abbandonare sia l'integralismo cattolico sia l'ateismo marxista. Ampiamente commentata, questa «azione [...] di rottura» (Gozzini) fu nel complesso ben accolta dalla stampa comunista, ma suscitò subito le riserve di una parte del mondo cattolico 78. Sulla "Civiltà Cattolica" padre De Rosa affermava ad esempio che non erano ancora state soddisfatte le condizioni psicologiche per «un autentico dialogo» tra cattolici e comunisti: «è certo che il PCI cerca oggi il dialogo con i cattolici con lo scopo dichiarato di farne degli utili "compagni di viaggio" per l'edificazione della società socialista in Italia» 79.

L'Ostpolitik del Vaticano

Nell'aprile del 1963, di fronte alle critiche suscitate dalla sua decisione di concedere udienza ai coniugi Adzubej, Giovanni xxiii si era ricordato di una frase pronunciata da Pio xi nel maggio del 1929, subito dopo la firma dei Patti Lateranensi: «Quando si trattasse di salvare qualche anima, di impedire maggiori danni di anime, ci sentiremmo il coraggio di trattare col diavolo in persona» Si può affermare che la politica di apertura a est (la famosa Ostpolitik), attuata dalla Santa Sede a partire dal 1963, si iscriveva in una lunga tradizione diplomatica le cui origini risalgono almeno al concordato napoleonico del 1801. Come abbiamo visto, questa politica concordataria aveva raggiunto una sorta di apogeo negli anni venti e trenta, quando il Vaticano di Pio xi si era adoperato per salvaguardare i diritti e la libertà della Chiesa di fronte alla crescente potenza dei regimi totalitari in Europa. Ancora negli anni venti, la stessa logica concordataria aveva portato ad avviare negoziati con i diplomatici sovietici attraverso la nunziatura di Berlino per raggiungere un *modus vivendi* con il governo russo. Negli anni cinquanta Pio xii, sebbene ostile al comunismo e più scettico del suo predecessore sulla possibilità di pervenire a un simile accordo con i sovietici, aveva lanciato tuttavia qualche segnale di apertura ai dirigenti del Cremlino. La novità della "politica del dialogo", avviata da Giovanni xxiii e ripresa, nonostante i dubbi, da Paolo vi non era meno reale. In entrambi i pontefici essa obbediva alla profonda convinzione che soltanto la via del dialogo e della distensione tra i due blocchi avrebbe garantito, nell'era della minaccia nucleare, una pace duratura, condizione imprescindibile per la sopravvivenza dell'umanità, e avrebbe consentito di salvaguardare l'avvenire del cattolicesimo nei paesi destinati a restare a lungo soggetti (così si credeva) al giogo del comunismo. Mentre Giovanni xxiii aveva dedicato alla causa della pace la sua ultima enciclica, la *Pacem in terris* (aprile 1963), vero e proprio testamento spirituale e politico del suo pontificato, Paolo vi aveva fatto

del dialogo il tema centrale della sua prima enciclica, *Ecclesiam suam* (agosto 1964). A ciò si aggiungeva, soprattutto in papa Montini, la convinzione che la Chiesa dovesse giocare in questa partita un ruolo decisivo di mediatrice. La novità di questa politica, che i documenti interni del Cremlino definivano "realistica", non era sfuggita all'attenzione dei dirigenti sovietici, che fecero di tutto per incoraggiarla.

1. Dopo le prime esitazioni, il Concilio Vaticano II apparve loro come un'occasione storica da non perdere. La presenza quanto meno inattesa di due osservatori del patriarcato di Mosca alla prima sessione del Vaticano II trova sicuramente in ciò la sua spiegazione. Meno pubblicizzata dai mass media, perché apparentemente più "normale", la presenza di delegazioni degli episcopati dei paesi oltre la cortina di ferro (Ungheria, Cecoslovacchia, Polonia) si sarebbe rivelata in realtà ancora più determinante per il futuro. La strategia del Cremlino, privilegiando ormai il dialogo diretto con Roma, concordava con la volontà del Vaticano di riassumere il controllo di una situazione che, a partire dai primi anni cinquanta, gli era totalmente sfuggita di mano. Esclusi il più delle volte dai negoziati, gli episcopati dei paesi della cortina di ferro non mancarono, al momento opportuno, di esprimere serie riserve sulla nuova politica orientale adottata dalla Santa Sede.

I primi concordati

ungherese di János Kádár³. Le memorie postume di quello che può essere considerato il principale artefice dell' 'Ostpolitik vaticana negli anni sessanta e settanta, completate oggi dalla pubblicazione degli archivi relativi alla sua attività diplomatica nei paesi dell'Est, costituiscono una fonte di straordinaria importanza per la ricostruzione degli eventi che contrassegnarono questo periodo storico ⁴. Quando furono avviati i negoziati, il pontificato di Giovanni XXIII volgeva ormai al termine, ma la via tracciata dal papa appariva promettente. Nel novembre del 1962, interpellati sull'opportunità di avviare le trattative, i cardinali della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari approvarono la linea politica di papa Roncalli. Nello stesso senso si pronunciarono nel luglio del 1963 in occasione di una nuova consultazione, voluta questa volta da Paolo VI. Anche il segretario del Sant'Uffizio, il cardinale Ottaviani, uno degli uomini della Curia più

refrattari a qualsiasi forma di compromesso con il comunismo ateo, si disse favorevole ai negoziati, pur ribadendo la necessità di agire con prudenza per «non indebolire o scoraggiare il fronte interno dei cattolici dei due Paesi» 5. I colloqui furono aperti inizialmente con l'Ungheria, perché il regime instaurato dai sovietici dopo la brutale repressione dell'insurrezione dell'ottobre del 1956 necessitava più degli altri di un riconoscimento internazionale. Le autorità ungheresi non si mostrarono in realtà particolarmente sensibili ai primi segnali di apertura di Giovanni xxiii: nel febbraio-marzo del 1959, in risposta a una lettera del papa che invitava i vescovi ungheresi a effettuare una visita ad limina in Italia, il partito aveva rifiutato di accordare ai prelati il visto per l'espatrio 6. In un documento dei servizi segreti ungheresi, verosimilmente del 1961, il Vaticano era visto addirittura come il centro di una vasta rete di spionaggio internazionale al servizio dell'imperialismo americano 7. In tali circostanze, la presenza di una delegazione ungherese alla prima sessione del Concilio non poteva che apparire sorprendente. Il mutato atteggiamento dei leader ungheresi va in realtà attribuito all'inaspettata inversione di rotta del Cremlino, più che all'impegno profuso da Giovanni xxi per assicurare la partecipazione dei vescovi dell'"altra Europa" all'assise conciliare, attraverso la mediazione di monsignor Francesco Lardone, delegato apostolico della Santa Sede ad Ankara 8. Dopo avere inizialmente considerato impossibile qualunque partecipazione della Chiesa ortodossa russa al Concilio, il patriarcato di Mosca spiegò alle autorità politiche che una simile assenza si sarebbe rivelata contraria ai suoi interessi in quanto lo avrebbe isolato dal resto della cristianità, privandolo peraltro di ogni possibilità di far valere le proprie posizioni in sede di Concilio 9. Nell'arco di pochi mesi, la posizione sovietica era cambiata completamente: poiché ogni forma di boicottaggio era ormai ritenuta controproducente, si cercò di trarre vantaggio dalle circostanze per tentare di stabilire un nuovo rapporto con il papato nell'interesse della pace e del socialismo. Un incontro tra i principali responsabili degli uffici per gli affari ecclesiastici dei paesi comunisti, tenuto a Budapest alla fine dell'aprile del 1962, consentì ai partiti comunisti dei diversi paesi dell'Est europeo di prendere atto della nuova strategia adottata da Mosca nei confronti del Vaticano. Le modalità operative concrete della nuova linea politica furono fissate a Varsavia nel luglio del 1962, durante una riunione dei responsabili dei servizi segreti dei

paesi interessati. Nel settembre dello stesso anno, dopo essersi consultati con i loro omologhi cecoslovacchi, i dirigenti ungheresi diedero il loro nullaosta all'invio di una piccola delegazione alla prima sessione del Concilio. Composta di nove persone (due vescovi e un amministratore apostolico, ognuno accompagnato a sua volta da altre due persone 10), essa ricevette istruzioni ben precise: dare della situazione della Chiesa in Ungheria un'immagine positiva ed esprimere la disponibilità del governo a trovare un accordo con il Vaticano. Il papa e i membri della Segreteria di Stato non ignoravano certo le motivazioni prettamente politiche della decisione moscovita, né la presenza quasi certa, fra i delegati, di spie al servizio dei regimi comunisti; nell'interesse superiore della Chiesa, decisero tuttavia di stare al gioco.

Per Roma il problema più impellente era quello delle nomine ecclesiastiche. Nelle sue memorie il cardinale Casaroli ricordava che la Santa Sede era stata talvolta accusata «di aver concentrato la sua Ostpolitik quasi esclusivamente sulla nomina dei vescovi». Tale critica gli sembrava tuttavia ingiusta, tanto più che la priorità accordata alla questione delle nomine ecclesiastiche aveva, a suo avviso, la sua ragion d'essere: «La storia ci mostra come la mancanza dei vescovi, per troppo lungo tempo, abbia portato con sé il progressivo indebolirsi e, alla fine, la scomparsa della Chiesa, e non solo di quella cosiddetta istituzionale, in molte parti del mondo» 11. In Ungheria il problema delle diocesi vacanti era particolarmente grave: delle tredici circoscrizioni ecclesiastiche del paese, soltanto cinque diocesi erano rette da un vescovo; nelle altre, quando non erano vacanti, il titolare era "impossibilitato" a esercitare le sue funzioni. Le disposizioni adottate unilateralmente dal governo Kádár nel 1957 erano particolarmente restrittive poiché subordinavano praticamente tutte le nomine episcopali all'approvazione del governo. Soltanto i vescovi considerati fedeli al regime avevano potuto conservare la loro sede e, quindi, recarsi a Roma per assistere al Concilio. "Ricevuti da Giovanni xxiii con tutti gli onori, essi, nei diversi colloqui tenuti al di fuori delle sessioni conciliari, non mancarono mai di raccomandare ai loro interlocutori della Segreteria di Stato di aiutare la Chiesa ungherese adottando un atteggiamento conciliante nei confronti del regime. La questione più spinosa restava tuttavia quella del cardinale Mindszenty: rifugiatosi all'ambasciata americana a Budapest dal novembre del 1956, egli non intendeva in alcun modo rinunciare al suo titolo di primate per agevolare la

conclusione di un accordo tra la Santa Sede e un governo «ateo e dispotico» come quello del suo paese, privo, ai suoi occhi, di ogni legittimità 12.

La risoluzione del "caso Mindszenty", pur non essendo considerata dalle autorità ungheresi una premessa per una piena intesa, poteva agevolare notevolmente il progresso dei negoziati: su suggerimento di monsignor Hamvas, capo della delegazione ungherese, si decise quindi di inviare a Budapest, in qualità di rappresentante della Santa Sede, monsignor König, perché cercasse di convincere il cardinale Mindszenty a lasciare l'Ungheria 13. L'arcivescovo di Vienna tornò nella capitale ungherese il 18 aprile del 1963. Nel corso di un colloquio protrattosi per quattro ore presso l'ambasciata americana, Mindszenty spiegò al suo interlocutore le ragioni per cui non poteva condividere pienamente il punto di vista del pontefice: il suo titolo primaziale ne faceva non soltanto il capo di una Chiesa perseguitata, ma anche «un simbolo nazionale», «una rocca di resistenza e di speranza del popolo ungherese» 14.

L'intransigenza del cardinale primate non impedì che fossero aperti i negoziati, che sarebbero sfociati, meno di due anni più tardi, nel famoso concordato del 15 settembre 1964 tra la Santa Sede e la Repubblica popolare ungherese. Durante tutto lo svolgimento delle trattative, fondamentale fu il ruolo svolto da monsignor Agostino Casaroli, allora sottosegretario della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari. Su richiesta di papa Giovanni xxiii, nel maggio del 1963 egli lasciò Vienna, dove partecipava come delegato della Santa Sede a una conferenza delle Nazioni Unite sulle relazioni consolari, e raggiunse Budapest in incognito, indossando abiti civili. Il diplomatico del Vaticano fu accolto alla frontiera da un funzionario dell'ufficio dei culti, che lo condusse, con «un'automobile governativa», in una villa sulle alture di Buda, non lontana dal luogo «dove gli antichi re d'Ungheria venivano coronati» 15. Nel corso dei tre lunghi colloqui con i responsabili dell'Ufficio per gli affari religiosi furono affrontati, oltre al caso Mindszenty, i principali problemi della Chiesa ungherese: le nomine ecclesiastiche, le diocesi vacanti, la libertà d'azione dei vescovi, le attività politiche del clero, la questione dei seminari e dell'insegnamento della religione nelle scuole. Pur non nutrendo grandi illusioni sui risultati che si sarebbero potuti raggiungere, data la persistenza, come egli stesso notava, di un'«opposizione di fondo della

dottrina e della prassi del comunismo marxista contro ogni forma di religione, di quella cristiana e cattolica in specie», il rappresentante della Santa Sede continuava a raccomandare ai suoi superiori di portare avanti i negoziati, a Roma e a Budapest, nell'interesse della Chiesa ungherese e per il bene delle anime l6.

Il primo soggiorno nella capitale ungherese consentì a Casaroli di recarsi in visita al cardinale Mindszenty presso l'ambasciata americana, sita in piazza della Libertà a Budapest. Nonostante il rispetto per il suo interlocutore, Casaroli non riuscì a vincere la perplessità di Mindszenty per la sua presenza nella capitale ungherese. Nelle sue memorie il cardinale primate rimproverò «al diplomatico del Vaticano» di non avere ascoltato la voce «della vera Chiesa ungherese» ridotta al silenzio dalle autorità: erano state ascoltate «così poche opinioni di cattolici» che «la diplomazia vaticana, non conoscendo esattamente la situazione, si è lasciata coinvolgere in negoziati che presentavano soltanto vantaggi per i comunisti e gravi inconvenienti per il cattolicesimo ungherese» 17. Per giungere finalmente alla firma di un accordo furono necessari altri incontri (quattro complessivamente) con le autorità ungheresi, che si tennero tra il maggio del 1963 e il giugno del 1964.

Mai reso pubblico, l'accordo parziale tra la Santa Sede (rappresentata da monsignor Casaroli) e il governo ungherese (rappresentato da József Prantner, presidente dell'Ufficio per gli affari ecclesiastici), firmato a Budapest il 15 settembre 1964, non poteva sicuramente definirsi un accordo nel senso giuridico del termine, né tanto meno un concordato l8. Si trattava tutt'al più di un *modus vivendi* che consentiva di arginare temporaneamente un certo numero di problemi comuni alle due parti. La portata politica di ciò che sarebbe più corretto definire un *agreement* era tuttavia notevole: come afferma Giovanni Barberini, «era la prima conclusione di un dialogo intercorso fra uno Stato socialista e la Santa Sede; era il primo atto con rilevanza internazionale che la Santa Sede firmava con una democrazia popolare» 19. Se il Vaticano di Paolo vi, nonostante le inevitabili critiche, aveva accettato di riconoscere la legittimità del governo ungherese, era perché riteneva che la vita della Chiesa «avrebbe continuato a essere condizionata ancora per molto tempo» dal sistema politico in vigore nei paesi d'oltre cortina. Di fronte al dispotismo di un potere totalitario ostile a qualsiasi forma di religiosità, non si poteva far altro che cercare di salvaguardare l'essenziale, vale a dire la sopravvivenza della

gerarchia cattolica. Il *modus vivendi* diventava così una sorta di *modus non moriendi* in attesa di tempi migliori ^{2°}. Questa posizione, come si è detto, era ben lungi dall'essere condivisa dal cardinale Mindszenty: «Se il mondo non fosse asino - osservava il primate in occasione di un nuovo incontro con Casaroli nell'aprile del 1964 —, il bolscevismo sarebbe caduto da tempo; i governi bolscevichi sono stati recentemente salvati dall'offerta di grano occidentale» ²¹. Il giorno stesso della firma dell'accordo, il Vaticano poté annunciare la nomina di cinque nuovi vescovi ungheresi, cui seguirono, nel 1969, altre nomine che permisero un progressivo ritorno alla normalità nell'amministrazione delle diocesi. Altro risultato positivo fu la riapertura del Pontificio istituto ungherese di Roma (*Collegium Ungaricum*), anche se la Santa Sede dovette impegnarsi a non affidarlo a sacerdoti immigrati ostili al governo, che avrebbero potuto intromettersi negli affari della Chiesa ungherese ²². I servizi segreti ungheresi, nonostante tutti i loro sforzi, non erano riusciti a infiltrarsi in questa prestigiosa istituzione, divenuta, dopo l'ascesa al potere dei comunisti in Ungheria, nel 1948, il principale focolaio di opposizione cattolica al regime. Dopo che il governo ne ebbe ripreso il controllo, il Pontificio istituto ungherese divenne un «important intelligence center» nel cuore della Roma papale ²³. Su altre questioni i risultati ottenuti non furono all'altezza delle aspettative: si registrarono nuovi arresti e condanne di sacerdoti, nuovi ostacoli furono opposti all'attività pastorale dei vescovi, e nuove limitazioni vennero imposte all'insegnamento della religione nelle scuole ²⁴. La Santa Sede non riuscì a ottenere di più dal governo ungherese, che tuttavia accettò di dare ai colloqui un tono più ufficiale attraverso lo scambio di rappresentanze diplomatiche ²⁵. Ciò che non si poté realizzare con l'Ungheria di Kádár si ottenne invece con un altro paese del blocco dell'Est: la Jugoslavia del maresciallo Tito.

Le autorità jugoslave, come si ricorderà, non avevano nascosto il loro desiderio di trovare un accordo con la Santa Sede: fino all'espulsione del nunzio a Belgrado, nel dicembre del 1952, avevano anche tenuto normali relazioni diplomatiche con il Vaticano. Dopo di allora, avevano cercato invano di trattare direttamente con l'episcopato. Aspramente ripresi «per essersi spinti oltre» le loro competenze, i vescovi ritenevano tuttavia di avere un importante ruolo da svolgere nella creazione di una «situazione che [avrebbe reso] possibili negoziati efficaci tra il nostro Governo e la Santa Sede» ²⁶. Fu soltanto grazie alla

Conferenza episcopale jugoslava, riunita a Zagabria nel settembre del 1960, che si riaprirono le trattative. Mentre il governo si dichiarò pienamente disponibile, l'atteggiamento del Vaticano fu inizialmente piuttosto cauto. L'iniziativa dei vescovi per raggiungere un *modus vivendi* tra la Chiesa e lo Stato fu accolta negativamente: «non si comprende affatto come possano essere avviati negoziati per giungere a un accordo, anche preliminare, finché la libertà della Chiesa cattolica continua ad essere così gravemente limitata», si leggeva in un memorandum in francese inviato dal cardinale Tardini all'arcivescovo di Belgrado il 28 novembre 1960 2/. Sia il tono del documento sia il suo contenuto, improntato a una notevole diffidenza nei confronti del comunismo «ateo e antireligioso», facevano pensare più a una continuità che a una rottura con il pontificato di Pio XII 28. La prima sessione del Concilio Vaticano N si sarebbe rivelata ancora una volta determinante. Dopo aver fatto il possibile per favorire la partecipazione dei vescovi all'assise conciliare, le autorità jugoslave organizzarono un ricevimento per i padri presso la loro ambasciata a Roma. Stando ad alcuni documenti recentemente pubblicati, fu in occasione di un ciclo di conferenze sul Concilio, tenute a Milano nel dicembre del 1962, che si avviarono i primi contatti che avrebbero poi condotto all'apertura dei negoziati tra la Santa Sede e la Repubblica federale di Jugoslavia. Si trattava ancora, in ogni caso, di contatti ufficiosi avviati attraverso le rappresentanze diplomatiche jugoslave a Roma e in Danimarca. Durante questa prima fase, determinante fu il ruolo dei collaboratori di Giovanni xxiii e di Paolo vi: sia monsignor Loris Capovilla, segretario personale di papa Roncalli, sia monsignor Pasquale Macchi, segretario personale di Montini, furono direttamente coinvolti per arginare le presunte reticenze dell'apparato curiale 29. Aperti ufficialmente nel giugno-luglio 1964, i negoziati, ancora una volta seguiti interamente da monsignor Casaroli, si protrassero per due anni e si conclusero con la firma di un accordo bilaterale.

Ma Belgrado non era Mosca, Budapest o Varsavia, e la necessità di raggiungere un accordo non aveva, per la Santa Sede, quell'importanza vitale che poteva avere un concordato con altri paesi dell'Est nei quali la situazione della Chiesa era veramente drammatica. A Roma interessava essenzialmente preservare gli spazi di libertà di cui godeva la Chiesa nel territorio della federazione jugoslava e, eventualmente, ottenere garanzie supplementari nel campo

dell'insegnamento religioso. Da parte del governo l'interesse era più evidente: firmando un accordo con il Vaticano, il governo di Tito intendeva non soltanto dimostrare di distinguersi dalle altre democrazie popolari, ma anche rafforzare l'unità jugoslava di fronte ai particolarismi nazionali. Le sue esigenze erano dunque più concrete: intervenire nelle nomine episcopali, riottenere un certo controllo sul Collegio di San Girolamo a Roma, combattere le attività "terroristiche" del clero nei confronti del regime (soprattutto negli ambienti dell'emigrazione croata). Il Vaticano non aveva alcuna difficoltà a discutere questi punti, ma non poteva accettare compromessi riguardo alla nomina dei vescovi, per la quale sembrava inammissibile ogni concessione. Lo stesso non accadeva evidentemente per i vescovi croati. Sin dall'apertura dei negoziati, questi ultimi si mostrarono decisamente diffidenti nei confronti dell'idea stessa di un accordo bilaterale tra la Santa

Sede e il governo jugoslavo: «Ogni contatto con i comunisti significa per la Chiesa una perdita!», scriveva ad esempio monsignor Franic, arcivescovo conservatore di Spalato, in un lungo memorandum commissionatogli da Casaroli. Pur dichiarandosi favorevole alla prosecuzione dei negoziati, egli metteva in guardia contro il pericolo di un accordo ingannevole «in cui una parte ottenga tutto e l'altra nulla»³⁰. Ancora una volta, la situazione della Chiesa in Jugoslavia non era paragonabile a quella degli altri paesi oltre la cortina di ferro. La riapertura delle relazioni diplomatiche tra Roma e Belgrado era sicuramente auspicabile, ma non doveva realizzarsi a ogni costo. I vescovi croati apparivano particolarmente sensibili alle reazioni degli emigrati, contrari alla ripresa dei contatti. Portavoce del loro dissenso presso Paolo vi fu il cardinale Franjo Seper, arcivescovo di Zagabria: in una lunga lettera ben argomentata, inviata al papa il 26 maggio 1966, il prelado chiese di differire sine die la firma di un eventuale accordo³¹. La forza delle argomentazioni di colui che, due anni dopo, sarebbe stato chiamato a dirigere la potentissima Congregazione per la dottrina della fede, non poteva che far vacillare le convinzioni di un papa tanto desideroso di consensi come Paolo vi³². Ciò che alla fine influenzò la decisione del pontefice e dei cardinali della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari, consultati nuovamente nel luglio del 1965, fu il sospetto che la vera ragione dell'opposizione dell'episcopato croato non fosse di natura propriamente religiosa, ma di ordine politico e

nazionalistico. Il fatto che la Santa Sede non reagisse alle accuse di "terrorismo" rivolte dal governo ai sacerdoti emigrati era inammissibile: significava semplicemente, come scriveva l'arcivescovo di Zagabria, che il governo federale era riuscito a «piegare la Santa Sede ai suoi indirizzi anticroati» 33. L'allusione agli indirizzi anticroati del governo di Belgrado - «perché anticroati e non antireligiosi o anticattolici come ci si sarebbe potuto aspettare?», si chiedeva maliziosamente il cardinale Casaroli nelle sue memorie 34 - indeboliva la posizione dell'episcopato. Dietro l'opposizione al comunismo si nascondeva un'opposizione più profonda, ancestrale: quella dei croati nei confronti dei serbi³⁵. Fu dunque in un clima di grande tensione interna, e senza la partecipazione dell'episcopato croato, che il 25 giugno fu firmato a Belgrado il protocollo tra la Santa Sede e la Repubblica federale di Jugoslavia 36. Soltanto monsignor Bukatko, arcivescovo della capitale, accettò di partecipare al rinfresco offerto dal governo dopo la firma dell'accordo che, a differenza dell'agreement firmato con l'Ungheria, fu reso pubblico. Il protocollo, tuttavia, non sanciva progressi significativi: riguardo all'istruzione, il governo si era mostrato inflessibile, adducendo il pretesto di non voler favorire il cattolicesimo rispetto ad altre religioni³⁷; il Vaticano, inoltre, dovette accettare la clausola relativa alla condanna degli «atti di terrorismo» compiuti dal clero. La cosa più importante, tuttavia, era che il protocollo fungeva in qualche modo da cornice alla decisione delle due parti di ristabilire le relazioni diplomatiche. La Santa Sede si affrettò a nominare un delegato apostolico a Belgrado, monsignor Mario Cagna, «il primo diplomatico dell' 'Ostpolitik» 38. Anche la visita di Tito in Vaticano, nel marzo del 1971, si iscriverà nella logica di questo riavvicinamento.

Il protocollo firmato a Belgrado appariva alla diplomazia vaticana come un secondo grande successo che ne lasciava presagire altri. La nuova politica nei confronti dei paesi dell'Est aveva senso soltanto se inserita in un contesto globale: Paolo vi lo aveva dichiarato chiaramente alla sede delle Nazioni Unite a New York nell'ottobre del 1965, quando, dopo un discorso rivolto in francese all'assemblea generale, aveva accettato di incontrare il ministro degli Esteri sovietico Andrej Gromyko e «si era intrattenuto a lungo con i rappresentanti dei paesi dell'Europa orientale, in particolare della Romania, della Cecoslovacchia, della Bulgaria, della Jugoslavia, per i quali [aveva] dimostrato un notevole riguardo» 35.

I negoziati con gli altri paesi del blocco comunista, soprattutto con la Cecoslovacchia e con la Polonia, si sarebbero rivelati molto più difficili.

Le resistenze e i fallimenti

La situazione della Chiesa cecoslovacca, nonostante i diversi tratti comuni, era più grave di quella della Chiesa ungherese: la quasi totalità delle diocesi era priva di pastori, e su iniziativa del governo si era gradualmente costituita una gerarchia parallela di vicari capitolari provenienti dalle file del Movimento per la pace. Numerosi vescovi, ordinati clandestinamente in seguito a una disposizione adottata da Pio xii per rimediare alla mancanza di pastori nelle diocesi, non potevano esercitare regolarmente le loro funzioni. Il primate della Chiesa cecoslovacca, l'arcivescovo di Praga monsignor Josef Beran, era agli arresti dal 1949. Quando, nel maggio del 1963, lo incontrò nella residenza offerta dalle autorità a Praga, monsignor Casaroli si stupì nel trovarsi di fronte un uomo gentile e umile, ma dall'energia «indomabile», e che riusciva, nonostante i lunghi anni d'isolamento e di prigionia, «a mostrare un certo ottimismo sulla situazione della Chiesa in Cecoslovacchia». L'inevitabile confronto con il primate della Chiesa ungherese, che Casaroli aveva incontrato qualche giorno prima a Budapest, non si risolveva certo a vantaggio di quest'ultimo: nessuna traccia «della fierezza del principe della Chiesa», né «preoccupazioni specificamente e squisitamente "nazionali"» 40. «Mi sentii involontariamente portato ad ammirare monsignor Beran ancora più dello stesso cardinal Mindszenty», scriveva il diplomatico vaticano nelle sue memorie 41. La vigilia di Pasqua del 1963 Beran aveva inviato una commovente lettera in latino a Giovanni xxiii: «Quid ergo faciendum? Sanctitatem Vestram humiliter peto» («Che devo fare ora? Lo chiedo umilmente alla Santità Vostra») 42. Il papa l'aveva accolta come un incoraggiamento a perseverare nella sua politica di apertura all'Est. Durante un incontro riservato, protrattosi per due ore, Beran spiegò a Casaroli di aver scritto la lettera al santo padre dopo che alcuni emissari del governo gli avevano fatto visita per comunicargli che il divieto di esercitare le sue funzioni episcopali era «irrevocabile» 43. Se così era stato deciso, pur rimettendosi alla volontà del papa, egli non

escludeva l'eventualità di recarsi a Roma e di rinunciare all'amministrazione della sua diocesi. La soluzione del "caso Beran" proposta dal Vaticano fu accettata dal governo dopo lunghe e laboriose trattative: liberato e, quasi contestualmente, nominato cardinale da Paolo VI, il prelado lasciò definitivamente il territorio ceco nel febbraio del 1965. Il giorno stesso della sua partenza, la Santa Sede annunciava la nomina di un nuovo amministratore apostolico per la diocesi di Praga: monsignor Frantisek Tomásek 44.

I negoziati con il governo cecoslovacco, avviati a Roma in settembre e ripresi a Praga nel novembre del 1963, non portarono ad alcun accordo o protocollo. Inizialmente, di fronte all'impossibilità di giungere all'elaborazione di un testo comune, si optò per la redazione di due distinti documenti: la Santa Sede e il governo cecoslovacco avrebbero predisposto due testi, che sarebbero stati poi sottoposti l'uno all'attenzione dell'altra per conoscenza e per una reciproca valutazione 45. Uno dei principali punti su cui i negoziati si arenarono fu la questione del giuramento di fedeltà dei vescovi e dei sacerdoti imposto dal regime. Il Vaticano non si opponeva al giuramento in sé, ma esigeva che il testo della dichiarazione fosse seguito dalla formula «sicut decet Episcopum vel sacerdotem» («come conviene a un vescovo o a un sacerdote») 46. Il governo, dal canto suo, non era contrario all'aggiunta di tale clausola, ma chiedeva che fosse facoltativa. Anche monsignor Beran il giorno della sua liberazione (4 ottobre 1963) dovette sottoscrivere il giuramento, ma lo fece nel rispetto della riserva voluta da Roma. Un altro problema delicato era la scelta dei candidati all'episcopato: la Santa Sede pensò di condurre un'accurata indagine canonica in loco per avere la garanzia della dignità e dell'idoneità dei candidati. Il governo non si opponeva, ma chiedeva che l'indagine fosse estesa anche ai suoi "protetti", cioè ai vicari capitolari cui aveva affidato le diocesi vacanti. La Santa Sede accolse la richiesta, senza però assumersi alcun impegno riguardo all'eventuale promozione di questi ultimi all'episcopato. Dovette tuttavia risolversi a compiere un ulteriore passo per soddisfare le istanze del governo.

Nei primi mesi del 1968 la "primavera di Praga", speranza di un "socialismo dal volto umano" incarnata dal nuovo segretario del Partito comunista cecoslovacco Alexander Dubcek, rappresentò per la Chiesa cattolica un periodo «provvidenziale» (G. Barberini): numerosi vescovi, cui fino ad allora era stato vietato di esercitare le proprie funzioni,

poterono tornare alle loro diocesi, fu riconosciuta piena libertà di iscriversi alle facoltà di Teologia e furono liberati tutti i sacerdoti. Quando i negoziati tra la Santa Sede e il governo cecoslovacco sembravano ormai a un punto morto, si rivelò decisivo il ruolo dei vescovi, soprattutto di monsignor Tomášek. Accusato di non aver saputo approfittare delle circostanze per riprendere i negoziati interrotti con il governo, il cardinale Casaroli spiegava: «Io ebbi anche un po' l'impressione che i nuovi responsabili per i rapporti Chiesa-Stato si sentissero più a loro agio a fare, come si dice, le cose in famiglia, e quindi preferissero parlare delle loro questioni con i vescovi anziché con la Santa Sede» 47. I documenti di cui oggi gli studiosi dispongono presentano tuttavia un Casaroli pronto ad ascoltare le argomentazioni dell'ambasciatore sovietico a Roma in seguito all'invasione della Cecoslovacchia da parte delle armate russe (agosto 1968) e a rassicurarlo circa la volontà della Santa Sede di proseguire i negoziati per «migliorare» le condizioni della Chiesa in Cecoslovacchia e, possibilmente, anche negli «altri Paesi "socialisti" (Unione Sovietica compresa)» 48. Nominato intanto segretario del Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa (nome assunto dalla Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari dopo la riforma della Curia attuata da Paolo VI nel 1967), il diplomatico vaticano dovette lasciare ad altri il compito di riprendere le trattative con il governo, tornato, nel frattempo, in mano agli uomini di Mosca (Gustav Husák, Karel Hruza) 49. Nel dicembre del 1972 le due parti riuscirono a raggiungere un accordo circa la nomina di quattro nuovi vescovi, noti per la loro appartenenza al movimento Pacem in terris, che aveva intanto preso il posto del Mírové hnutí katolického duchovenstva (Movimento per la pace del clero cattolico) di padre Plojhar 50. Come unica condizione il Vaticano chiese che i nuovi vescovi si impegnassero a non aderire più ad associazioni o a sodalizi come il movimento Pacem in terris, che rappresentavano «solo [...] una parte del clero» 51. I quattro nuovi eletti (tre dei quali slovacchi) furono ordinati solennemente dallo stesso monsignor Casaroli nel marzo del 1973, rispettivamente a Nitra (Slovacchia) e a Omolouc (Moravia). Su tutte le altre questioni (le nomine episcopali, ma anche i confini delle diocesi, i seminari, gli ordini religiosi, l'insegnamento) non si riuscì a trovare alcuna intesa. In una relazione sulla storia dei «negoziati impossibili» con la Cecoslovacchia tra il 1963 e il 1977, Casaroli manifestava il sospetto che il governo li avesse usati

come alibi, «per poter così continuare indisturbato nella sua opera di demolizione della Chiesa stessa». «Pazienza» e «coraggio», sintetizzava Paolo vi in una nota autografa posta in margine al documento 52. Lungi dal condurre al ripristino della gerarchia ecclesiastica, la politica vaticana di apertura a Est finì, in Cecoslovacchia, per screditare ulteriormente l'episcopato agli occhi dei fedeli: i vescovi erano visti come «dei burattini o dei collaboratori» al servizio del potere 53.

Responsabile degli accordi firmati con il governo polacco nel 1950 e nel 1956, il cardinale Wyszyński, durante il pontificato di Pio xii, riteneva (giustamente) di non essere capito a Roma dove, a suo avviso, prevaleva un approccio «piuttosto teorico» al pericolo comunista. Così, in previsione del conclave del 1958, aveva stilato un memorandum nel quale sottolineava la necessità di un cambiamento della politica della Santa Sede nei confronti dei paesi dell'Est: ne andava, secondo lui, della sopravvivenza stessa della Chiesa 54. Logicamente il primate della Chiesa polacca accolse favorevolmente la nuova linea politica di Giovanni XXIII. Non poteva accettare che si dicesse che l'episcopato polacco, conservatore e tradizionalista, si era opposto, durante la prima sessione del Concilio, alla politica di "coesistenza" di papa Roncalli e di altri vescovi più progressisti, come, ad esempio, quelli francesi. Questa immagine negativa, diffusa in Francia con un certo compiacimento da alcuni organi di stampa cattolici legati al movimento Pax ("Témoignage Chrétien", "Informations Catholiques Internationales"), era ben lontana dalla realtà. In una nota che il Vaticano trasmise nel giugno del 1963 all'episcopato francese tramite la nunziatura, Wyszyński, il vero autore del documento, metteva in guardia contro un movimento, Pax, che non aveva nulla «di progressista» nel senso occidentale del termine, ma era «un organo dell'apparato poliziesco», dipendente dal ministero dell'Interno e dai servizi segreti⁵⁵. Mentre il Concilio Vaticano ii riscopriva il valore della collegialità episcopale, l'"affaire Pax" creava un certo risentimento tra l'episcopato francese e l'episcopato polacco 56. In un importante intervento in aula (14 novembre 1963), il cardinale aveva ricordato l'importanza di tale principio per il suo paese e aveva ribadito la necessità dell'unità di azione dell'episcopato di fronte all'ateismo militante. Come ha giustamente osservato Jan Grootaers, l'arringa di Wyszyński in favore delle conferenze episcopali aveva portato «acqua al mulino della corrente maggioritaria» 57. Collaboratore rispettato ma

piuttosto scomodo, il primate della Chiesa polacca seppe rendersi indispensabile nei negoziati che di lì a poco si sarebbero aperti tra Roma e Varsavia. Nel maggio del 1963, mentre monsignor Casaroli si recava in gran segreto in Ungheria e in Cecoslovacchia per incontrare le autorità dei due paesi, Wyszyński inviò alla Segreteria di Stato alcuni documenti in previsione dell'apertura delle trattative 58. È in questo contesto che si inquadra l'importante iniziativa di riconciliazione tra l'episcopato polacco e l'episcopato tedesco in occasione delle celebrazioni per il millennio religioso della Polonia 59. «Perdoniamo e chiediamo il perdono»: è con queste parole coraggiose e profetiche che l'episcopato polacco si rivolse ai vescovi della Germania in una lettera datata 18 novembre 1965. Altre cinquantasei lettere furono inviate a tutti gli episcopati del mondo per invitarli a partecipare alle celebrazioni per il millesimo anniversario della nazione polacca, previste per il maggio del 1966. Il messaggio inviato all'episcopato tedesco, anche a causa delle implicazioni politiche della richiesta di perdono, sollevò tuttavia in Polonia una viva polemica. Dal 1957 il cardinale Wyszyński aveva fatto della celebrazione del battesimo del re Mieszko I e della sua corte nel 966 il grande obiettivo della sua azione pastorale. Secondo il programma accuratamente studiato dal primate durante gli anni di prigionia, i festeggiamenti erano stati preceduti da una grande novena di preghiera che aveva mobilitato tutta la Chiesa polacca 60. Frutto di un lavoro di gruppo, la lettera del 18 novembre rivelava soprattutto l'impronta di monsignor Bolesław Kominek, vescovo di Wrocław (Breslavia). Toccando la delicata questione delle frontiere, essa finì però con l'irritare le autorità polacche. I vescovi furono accusati di «mancare di patriottismo» nella difesa delle terre occidentali sottratte alla Germania, e di identificare la Polonia con l'Occidente. Si noti che, riguardo alla questione delle frontiere occidentali della Polonia (la famosa linea Oder-Neisse), il Vaticano aveva mantenuto un atteggiamento di prudente riserva, rifiutando di procedere alla nomina di vescovi polacchi in quei territori fino a quando i nuovi confini non fossero stati oggetto di un riconoscimento internazionale. Per rappresaglia, le autorità polacche adottarono una serie di misure «destinate a boicottare le manifestazioni previste per la celebrazione del millennio cristiano»: il cardinale Wyszyński si vide rifiutare il visto di espatrio per assistere alla cerimonia di inaugurazione delle celebrazioni presieduta a Roma dal papa (13 gennaio 1966); incontri politici, sportivi

e culturali furono organizzati per distogliere l'attenzione dalle feste cristiane; numerose restrizioni alla circolazione su strada o per ferrovia impedirono l'afflusso di pellegrini polacchi ai principali santuari 61. Le autorità decisero inoltre di chiudere le frontiere, impedendo così ai cattolici di tutto il mondo di aderire all'invito dei vescovi polacchi. Anche Paolo vi dovette rinunciare al suo viaggio in Polonia. Pur esprimendo la sua solidarietà con il primate e il suo rammarico per non aver potuto compiere il pellegrinaggio, il papa cercò di spegnere la polemica con il governo sul presunto ruolo antinazionale della Chiesa:

Siamo convinti che i motivi opposti alla attuazione del Nostro pellegrinaggio, e addebitati ad atti e ad atteggiamenti del veneratissimo Cardinale Wyszyński, non sono giustificati e non possiamo credere che siano suffragati dal sentimento comune d'una Nazione così nobile e alla Chiesa così deferente, qual è la Polonia 61.

L'indebolimento (temporaneo) della posizione del cardinale offriva alla diplomazia della Santa Sede un'occasione propizia. Il primo viaggio di monsignor Casaroli a Varsavia (24 novembre 1966) si iscrive in questo contesto di grave tensione interna. Attraverso diversi canali (tra cui quello della diplomazia italiana guidata allora da Amintore Fanfani), il governo Gomulka si era detto pronto a negoziare direttamente con Roma. Il cardinale Wyszyński fu informato dell'arrivo della delegazione vaticana nella capitale polacca da un inviato del papa, monsignor Franco Costa, ma soltanto all'ultimo momento 63. Il motivo della sollecitudine di Paolo vi, secondo Casaroli, derivava dal fatto che il pontefice non aveva ancora abbandonato l'idea di una visita in Polonia, «per quanto molto breve», prima della fine dell'anno del millennio: «Sarebbe stato il primo ingresso di un papa al di là della Cortina allora ancor ferrea: un segno di nuovi tempi?» 64. Ma la visita lampo di Paolo vi al santuario mariano di Czestochowa, la vigilia di Natale del 1966, non poté concretizzarsi a causa dell'opposizione delle autorità. Il divieto opposto al viaggio del papa fu un errore che permise al cardinale primate di "rimettersi in sella"? 65 Intenzionata in ogni caso a guadagnare terreno nel suo braccio di ferro con l'episcopato, la direzione del POUP autorizzò il rappresentante del Vaticano a effettuare tre lunghi soggiorni in Polonia tra il febbraio e l'aprile del 1967, per incontrare i vescovi e visitare le varie diocesi. A Cracovia, prima tappa del lungo viaggio, monsignor Casaroli fu accolto dall'arcivescovo della città, il futuro cardinale Karol Wojtyła, «giovane ancora (47 anni), di un

prestigio assai superiore all'età, e non solo per la storica dignità della sede, assai legato agli uomini di cultura cattolica, molto popolare specialmente fra i giovani» 66. Altra tappa importante fu l'Università di Lublino, «l'unica università cattolica di tutto il mondo sovietico». Quasi tutti i vescovi incontrati (ad eccezione di quattro) accolsero favorevolmente l'idea di negoziati diretti tra la Santa Sede e il governo polacco, a condizione che un eventuale concordato, se di concordato si fosse trattato, «non contenesse limitazioni delle libertà essenziali della Chiesa né impegni di appoggio al sistema in vigore» 67. La volontà del governo di andare avanti nelle trattative era reale. Neanche la mancata udienza del presidente della Repubblica popolare polacca Edward Ochab, che avrebbe dovuto essere ricevuto da Paolo vi nell'aprile del 1967, bastò ad affievolire i buoni propositi 68. Il principale ostacolo a tale accordo restava in ogni caso lo stesso cardinale primate, oggetto di «risentimento personale» da parte di Gomulka 69 : bisognerà attendere che Edward Gierek prenda il posto di Gomulka, nel dicembre del 1970, perché il tentativo di normalizzazione dei rapporti tra Chiesa e Stato prenda una nuova piega. Nel frattempo il governo tedesco occidentale guidato da Willy Brandt aveva avviato una politica di apertura a est che aveva portato alla firma di un accordo con la Polonia per il riconoscimento della linea OderNeisse. Ratificato nel 1972, il trattato inaugurò una nuova fase nelle relazioni Est-Ovest, quella della distensione, che si concluse, nel luglio del 1975, con l'adozione dell'Atto finale della Conferenza sulla cooperazione e la sicurezza in Europa. La Santa Sede, come vedremo, svolgerà un ruolo importante in questa vicenda.

Il processo di Helsinki

La proposta di organizzare «una conferenza paneuropea per discutere le questioni della sicurezza e della pacifica cooperazione in Europa» fu avanzata dai paesi del blocco dell'Est in seguito a una riunione dei membri del Patto di Varsavia, tenuta a Budapest nel marzo del 1969 70. L'idea, di per sé, non era del tutto nuova: nel febbraio del 1954, durante la Conferenza dei quattro Grandi di Berlino, la diplomazia sovietica, attraverso il ministro degli Esteri Molotov, aveva presentato un progetto di trattato europeo finalizzato a garantire la pace e la sicurezza nel

continente. Fin dall'inizio i sovietici avevano cercato di coinvolgere il Vaticano nei loro progetti. Come si ricorderà, nell'agosto 1956 l'ambasciatore russo a Roma aveva consegnato al nunzio apostolico in Italia, monsignor Fietta, un memorandum sulla questione del disarmo. L'iniziativa, a causa soprattutto dei fatti di Budapest e di Varsavia dell'autunno del 1956, non ebbe alcun seguito ma, sul momento, aveva messo in allarme le rappresentanze occidentali presso la Santa Sede. Mentre durante il pontificato di Pio xii ogni riavvicinamento con l'impero del male" sembrava impossibile, con l'elezione al soglio pontificio di Giovanni XXIII le cose, come si è visto, stavano cominciando a cambiare: il papa e i suoi collaboratori si mostravano particolarmente attenti a ogni segnale di apertura proveniente da Mosca. Anche Paolo vi, dopo il viaggio trionfale negli Stati Uniti e la visita alle Nazioni Unite nell'ottobre del 1965, si era impegnato a curare personalmente i contatti con i governi dell'Est, ricevendo in Vaticano diversi rappresentanti dei paesi del blocco orientale (primo fra tutti il ministro degli Esteri sovietico Gromyko, incontrato nell'aprile del 1966). Era dunque naturale che la Santa Sede si mostrasse interessata all'idea di organizzare una conferenza paneuropea. L'appello di Budapest fu trasmesso ufficialmente al Vaticano dall'ambasciatore ungherese a Roma a nome di tutti gli Stati membri del Patto di Varsavia. Nel maggio del 1969 una nota diplomatica del governo finlandese formalizzava l'invito alla Santa Sede e a tutti i paesi della NATO e del Patto di Varsavia a partecipare a una conferenza in territorio finlandese. La risposta (positiva) del Vaticano è contenuta in due memorandum inviati nell'ottobre del 1969, rispettivamente agli Stati membri del Patto di Varsavia e alle autorità della Finlandia 71. La decisione di partecipare alla conferenza non era tuttavia così ovvia: oltre al fatto che era limitata al continente europeo, essa aveva essenzialmente carattere politico e, come è noto, uno dei principi fondamentali cui si atteneva la diplomazia vaticana in età contemporanea era proprio quello di non entrare, neanche marginalmente, nel gioco degli interessi politici nazionali 72. Per una potenza "morale" come la Santa Sede i rischi legati a tale partecipazione erano dunque notevoli, come più volte sottolineò Agostino Casaroli nelle sue conferenze sull'argomento 73. Se si decise ugualmente di correre tali rischi fu per una serie di motivi che occorre analizzare attentamente. Il primo, dichiarato apertamente, derivava dalle finalità stesse della conferenza: la Santa Sede non poteva disinteressarsi

di un'iniziativa volta a garantire «la pace e la sicurezza dell'Europa» sulla base di un accordo multilaterale 74. Non soltanto l'obiettivo della conferenza (la pace in Europa), ma anche il metodo dei negoziati e dei concordati che essa si proponeva di adottare erano pienamente conformi agli insegnamenti dettati dal papato sin dall'inizio del xx secolo. Il secondo motivo, meno esplicito, era legato alla "politica del dialogo" che la Santa Sede aveva adottato con alcuni paesi del Patto di Varsavia. A torto o a ragione, il Vaticano riteneva che la partecipazione al processo di Helsinki avrebbe consentito di proseguire e di intensificare questa politica e, quindi, di raggiungere risultati più concreti. Non si può infine dimenticare il significato storico che, visto dalla riva destra del Tevere, l'evento rivestiva: esso segnava il grande ritorno della Santa Sede sulla scena europea come protagonista dopo quasi due secoli di ostracismo 75. Il paradosso è che questo grande ritorno fu reso possibile non tanto dai governi "amici" dell'Occidente cristiano, quanto dai paesi del blocco orientale, ostili alla religione e persecutori della Chiesa. È dunque alla luce di queste tre motivazioni che occorre valutare la partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki.

Uno dei principali meriti della delegazione vaticana fu quello di richiamare subito l'attenzione sulla questione del rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. Durante la terza riunione preliminare dei capi di delegazione, tenuta a Helsinki nel marzo del 1973, monsignor Zakbar, pro-nunzio apostolico in Finlandia, spiegò in un lungo intervento che il rispetto dei diritti fondamentali della persona umana, soprattutto del diritto alla libertà religiosa, era «un fattore di pace» efficace quanto il disarmo, e poteva contribuire a rafforzare la cooperazione tra gli Stati tanto quanto gli scambi economici. È per questo che la Santa Sede chiedeva che «questi principi» fossero menzionati esplicitamente nelle raccomandazioni finali delle consultazioni destinate ai governi. Formalmente approvate alla Conferenza di Helsinki (3-6 luglio 1973), tali raccomandazioni includevano, fra i dieci grandi principi volti a regolare i rapporti tra gli Stati partecipanti, il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, «inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo». Nonostante i tentativi della delegazione sovietica di limitarne l'effettiva portata, il principio fu solennemente riaffermato nell'Atto finale adottato a Helsinki due anni più tardi. Durante i lavori preparatori la delegazione vaticana aveva insistito soprattutto su due punti: la

necessità di fondare il diritto alla libertà religiosa sulla dignità della persona umana, in conformità con gli insegnamenti della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, e l'opportunità di prevedere impegni precisi e concreti da parte degli Stati partecipanti per garantire «il rispetto e la promozione della libertà di pensiero, coscienza, religione o credo, nel suo pieno godimento, sia a livello nazionale sia a livello di relazioni tra i loro popoli» 76. Riguardo al primo punto, il Vaticano poté ritenersi pienamente soddisfatto in quanto il VII principio dell'Atto finale di Helsinki cita esplicitamente «la dignità inerente alla persona umana» come fonte e fondamento dei suoi diritti. Quanto invece al secondo punto, gli Stati partecipanti, in particolare i paesi socialisti, si mostrarono piuttosto restii ad accettare una definizione tanto ampia e vincolante del principio della libera circolazione delle persone e della cultura (soprattutto in ambito religioso) 77.

I progressi realizzati nel campo dei diritti umani, che si concretizzavano nel trattato, non tacitarono le critiche all'interno del mondo cattolico. La stessa Santa Sede sembrava divisa riguardo alla portata dei risultati ottenuti, e il cardinale segretario di Stato Jean Villot preferì rinunciare ad andare personalmente a Helsinki per la firma dell'Atto finale 78. Nel discorso pronunciato in tale occasione, monsignor Casaroli cercò di spiegare ancora una volta le ragioni e il significato della partecipazione della Santa Sede alla conferenza. Felicitandosi per i risultati ottenuti, soprattutto riguardo al «riconoscimento dei diritti dell'uomo» come «fattore essenziale della pace», si disse invece perplesso circa le reali conseguenze dell'accordo:

La Santa Sede è più di altri sensibile al timore, manifestato anche da altre parti, che il desiderio di garantire la sicurezza comune e di evitare conflitti non si traduca finalmente in un consolidamento dello statu quo europeo, anche laddove ragioni di giustizia o legittime aspirazioni dei popoli ne esigerebbero la revisione o almeno richiederebbero che si lasciasse aperta la possibilità di futuri pacifici sviluppi 79.

La diffusione in milioni di copie dell'Atto finale di Helsinki nei paesi dell'Est sarebbe stata in realtà decisiva nel cammino di questi popoli verso la liberazione dal comunismo. Basti qui ricordare il ruolo determinante del KOR (Comitato di difesa degli operai), fondato a Varsavia nel settembre del 1976 dopo i moti operai di Ursus e di Radom, o della Charta 77, firmata a Praga nel gennaio del 1977 da un piccolo gruppo di cittadini cecoslovacchi, sulla quale avremo modo di

tornare in seguito. Il riavvicinamento della Chiesa cattolica alle forze della sinistra intellettuale laica, nel contesto della lotta antitotalitaria, costituisce l'evento fondamentale della storia politica e religiosa di questi paesi alla fine degli anni settanta. Nel decennio successivo, la grande "rivoluzione personalista" di cui parlava il cardinale Wojtyła nelle sue conversazioni con i capi della dissidenza polacca (Jacek Kuroń, Adam Michnik) avrebbe collocato la Chiesa di Giovanni Paolo II in prima linea nella lotta per la difesa della dignità umana e per il cambiamento dei paesi dell'Est⁸⁰.

Cristianesimo e marxismo

«Posso ben dirlo: è soprattutto attraverso le organizzazioni cattoliche dell'Azione cattolica che sono entrato in contatto con la lotta di classe e, dunque, con il marxismo». A fare questa sorprendente confessione non è stato un intellettuale cattolico qualunque ma uno dei maestri dell'intelligenza gauchista francese degli anni sessanta: Louis Althusser \ Il suo libro *Pour Marx* (1965), che raccoglie una serie di articoli pubblicati negli anni precedenti, era destinato a diventare una pietra miliare nella storia del pensiero marxista. Contrapponendosi a quanti, all'interno del partito, caldeggiavano un riavvicinamento con i cattolici in nome di una comune eredità umanistica, come, ad esempio, Roger Garaudy, il filosofo insisteva al contrario sulla «rottura epistemologica» tra il giovane Marx «umanista», quello dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, e il Marx «scientifico» della maturità, quello della teoria del Capitale. La tendenza del pensiero marxista a un economicismo radicale agli antipodi della morale cristiana non incise, stranamente, sul suo successo negli ambienti cattolici post-conciliari. Se ci si accosta alla storia intellettuale degli anni sessanta e settanta, in effetti, non ci si può non meravigliare dell'attrattiva esercitata da questa corrente filosofica sul pensiero cattolico del periodo. Nel 1978 lo storico René Rémond parlava addirittura di «una posizione dominante» del marxismo «nell'universo intellettuale di molti cattolici»: ciò era dovuto, a suo avviso, sia a «predisposizioni intellettuali» indipendenti dal contenuto stesso della fede (tendenza a una visione globale e manichea della realtà), sia a ragioni più propriamente religiose e morali (esigenza di giustizia, generosità nell'impegno) 2. Il marxismo poteva effettivamente essere «l'insuperabile filosofia del nostro tempo», come scriveva Sartre nel 1960 3: la persistenza della sua forza di attrazione in Occidente, soprattutto negli ambienti cristiani, aveva qualcosa di stupefacente se si pensa alle critiche di cui erano oggetto i regimi comunisti dell'Est e alla sorte riservata da questi ultimi alla Chiesa del

silenzio. Bisognava considerare tutto ciò una conseguenza degli insegnamenti del Concilio? Come si è visto, i documenti approvati dal Vaticano II non trattavano esplicitamente il problema del marxismo. Quando affrontava la questione dell'ateismo marxista, per condannarlo senza tuttavia mai nominarlo espressamente, la costituzione *Gaudium et spes* lo considerava strettamente connesso ai metodi e alla politica dei regimi comunisti da esso ispirati. Gli ambienti progressisti cristiani del post-Concilio non soltanto non collegheranno più il pensiero marxista al comunismo, ma, all'interno stesso di tale dottrina, opereranno una distinzione tra il marxismo come filosofia materialistica e atea e il marxismo come metodo di analisi e strumento di lotta sociale. È alla luce di questa duplice distinzione che si spiega, a mio avviso, l'ondata di entusiasmo degli ambienti intellettuali cattolici, dopo il 1965, nei confronti della dottrina di Karl Marx 4.

Il momento gauchista

I cattolici non attesero la fine del Concilio per interessarsi al pensiero del grande filosofo tedesco. L'ascesa del Fronte popolare negli anni trenta, e, più ancora, le conseguenze della Liberazione, con l'affermarsi delle cosiddette correnti progressiste, rappresentarono due momenti fondamentali di quella che uno storico britannico ha definito «la scoperta cattolica di Marx» 5: basti ricordare, a questo proposito, il numero speciale *Marxisme ouvert contre marxisme scolastique* pubblicato nel 1948 dalla rivista "Esprit" di Emmanuel Mounier, o, ancora, l'opera del domenicano Henri Desrosches, *Signification du marxisme* (1949), ben presto ritirata dal commercio su richiesta della gerarchia. Dall'azione congiunta si era passati rapidamente allo studio dei testi: «i cristiani diventeranno i più eminenti marxologi dell'epoca», osservava padre Jacques Sommet in una relazione redatta nel 1965, in occasione del ventesimo anniversario del Centre catholique des intellectuels français 6. Il gesuita aveva compreso perfettamente la situazione: attraverso lo studio di Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme* (1953), e quello di Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (1956), passando per i lavori di Henri Chambre {*Le marxisme en Union Soviétique. Idéologie et institutions*, 1955; *De Karl Marx à Mao Tsé-Tung. Introduction critique au marxisme-léninisme*, 1958), molti suoi

confratelli dell'Action populaire sarebbero diventati esperti in questa materia e avrebbero fatto della marxologia uno dei campi di eccellenza della Compagnia di Gesù. Per completezza si potrebbe aggiungere la tesi del domenicano svizzero Georges Cottier, *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, discussa all'Università di Ginevra di fronte a una commissione composta, tra gli altri, da padre Fessard e dalla filosofa Jeanne Hersch e pubblicata nel 1959 dall'editrice Vrin 1. Era naturale, dunque, che il nuovo Segretariato romano per i non credenti, quando intraprese le sue ricerche sull'ateismo, si rivolgesse a questi religiosi "specialisti" di Karl Marx.

Le finalità del nuovo Segretariato creato da Paolo vi nello spirito del Concilio non erano ben definite: quando il cardinale König chiese al papa quali fossero esattamente i compiti del dicastero di cui era stato appena nominato presidente, si sentì rispondere: «*Usus docebit*» («La pratica ce lo insegnerà») 8. Si trattava di promuovere un dialogo diretto con il mondo dell'ateismo, e soprattutto con l'ateismo marxista, o semplicemente di creare le premesse di questo dialogo attraverso studi approfonditi sul fenomeno dell'ateismo moderno? Le prime dichiarazioni ufficiali sembravano oscillare tra le due tendenze: una favorevole al confronto diretto, l'altra propensa alla realizzazione di studi preliminari. Mentre un commento diffuso da Radio Vaticana sottolineava la difficoltà di aprire subito il dialogo, il presidente del nuovo Segretariato ricordava la necessità «di avviare il dialogo intellettuale e promuovere azioni concertate in favore della pace» 9. Sotto l'influsso del cardinale König, il Segretariato per i non credenti optò decisamente, almeno in un primo momento, per il confronto diretto. Il presidente e il suo segretario, il salesiano Vincenzo Miano, specialista dell'ateismo moderno 10, decisero di sostenere e di unirsi alle iniziative promosse a tal fine dalla Paulus-Gesellschaft di Monaco. Un primo congresso, sul tema Cristianesimo e marxismo oggi, organizzato a Salisburgo nell'aprile del 1965, vide riuniti oltre duecento tra teologi, intellettuali e studiosi 11. Il fondatore della Paulus-Gesellschaft, il professore e sacerdote tedesco Erich Kellner, aveva tenuto a precisare il significato che occorreva dare a tale dialogo «tra teologi cristiani e ideologi marxisti»:

La Paulus-Gesellschaft ritiene che l'uomo concreto sia più importante del sistema. Il dialogo da uomo a uomo, che non nega né cancella in alcun modo le opposizioni, ma che tuttavia lotta, duramente

e fraternamente, con l'avversario ideologico per la soluzione dei problemi comuni, nella solidarietà di una responsabilità che essi condividono quanto al futuro dell'uomo: questo dialogo è tanto caro alla nostra società, che una discussione concreta è preziosa ai suoi occhi¹².

Evento di straordinaria importanza, il Congresso di Salisburgo, «primo grande confronto internazionale tra cristianesimo e marxismo» (Roger Garaudy), poté vantare la partecipazione di numerosi teologi cattolici di fama internazionale: i tedeschi Johann Baptist Metz e Karl Rahner, i francesi Jean-Yves Calvez e Dominique Dubarle e il lussemburghese Marcel Reding. Pur senza parteciparvi personalmente, il cardinale König tenne a far pervenire la sua adesione ai lavori. Un comunicato dell'agenzia Tass sottolineò l'importanza della manifestazione osservando che, «dal momento che diverse personalità affermano che un dialogo tra marxisti e cattolici è impossibile, la dichiarazione di Salisburgo sulla fattibilità e l'utilità di tale dialogo appare un documento di primaria importanza» ¹³. La mozione finale del congresso, approvata a larga maggioranza, non conteneva alcun impegno vincolante per il futuro: «il dialogo - vi si leggeva - dovrebbe, secondo la stessa formula, essere sviluppato ed ampio» ¹⁴. Negli anni seguenti si tennero altri due incontri, rispettivamente a Herrenchiemsee (in Baviera), sul tema Umanità cristiana e umanesimo marxista (28 aprile-10 maggio 1966), e a Marienbad (in Cecoslovacchia), su Creatività e libertà in una società umana (27 aprile-10 maggio 1967).

I congressi della Paulus-Gesellschaft si proponevano di studiare la possibilità di un'eventuale convergenza dottrinale tra cristianesimo e marxismo, concepiti come due forme di umanesimo proiettate verso uno stesso futuro. Il teologo tedesco Johann Baptist Metz, docente di Teologia fondamentale all'Università di Münster, affrontò tale tema al Congresso di Herrenchiemsee, dimostrando che anche il cristianesimo era portatore di un messaggio di speranza per il futuro, e che era tenuto a renderne conto di fronte alle aspettative del mondo contemporaneo, sviluppando ciò che il teologo chiamava «un umanesimo della speranza creatrice» ¹⁵. Alla vigilia di questo secondo incontro, padre Giulio Girardi, docente di Filosofia presso l'Ateneo salesiano di Roma, aveva delineato la prospettiva di un dialogo tra un cristianesimo e un marxismo rinnovati, privati cioè dei loro dogmi e basati sui loro valori umanistici fondamentali:

È indubbio che esista un modo integralista di intendere il cristianesimo ed un modo integralista di intendere il marxismo. Tra questo cristianesimo e questo marxismo nessun dialogo è possibile. Il dialogo non sarebbe possibile neanche se uno solo dei due interlocutori superasse il suo integralismo. E dunque naturale che il marxismo si chieda in che misura, al di là delle buone intenzioni e delle buone parole, si sia verificato o stia per verificarsi questo superamento nel mondo cristiano; e che il cristiano si domandi in che misura, al di là delle buone intenzioni e delle buone parole, si sia verificato o stia per verificarsi questo superamento nel mondo marxista. Se l'apertura del dialogo implica il superamento dell'integralismo da entrambe le parti, il nostro compito è di individuarne e discuterne i presupposti dottrinali¹⁶.

Esperto al Vaticano II e consultore del Segretariato per i non credenti, padre Girardi, all'indomani del Concilio, sarebbe stato il principale fautore di questo possibile incontro tra cattolici e marxisti sul piano delle comuni basi umaniste. Il suo libro *Marxismo e Cristianesimo* (1968), introdotto dal cardinale König e tradotto in numerose lingue (l'edizione francese contiene tra l'altro una postfazione di Roger Garaudy), assunse ben presto il carattere di un manifesto programmatico¹⁷. Nato al Cairo nel 1926 da padre italiano e madre siro-libanese, il religioso salesiano avrebbe pagato, negli anni seguenti, la sua militanza attiva nel socialismo: fu allontanato prima dall'Ateneo salesiano (1969), poi dall'Institut catholique de Paris (1973) e dal Centro Lumen Vitae di Bruxelles (1974), infine, fu escluso dall'ordine e sospeso a divinis (1977)¹⁸. Dal confronto critico si era passati, in pochi mesi, «all'integrazione pacifica» tra le due dottrine, all'avvento di una «teologia della violenza» che legittimava, da un punto di vista cristiano, il ricorso ai metodi rivoluzionari in nome della lotta di classe e di una lettura progressista degli insegnamenti conciliari. Non esistevano più le condizioni per un autentico dialogo tra cattolici e marxisti (chiarezza, lealtà, clima di libertà, pluralismo ideologico). Padre Vincenzo Miano lo sperimentò personalmente quando, durante un convegno tenuto a Ginevra nell'aprile del 1968 sotto l'egida del Consiglio ecumenico delle Chiese, fu violentemente attaccato dal gesuita brasiliano Hugo Assmann, esponente dell'ala radicale della nascente teologia della liberazione¹⁹. Per il Vaticano era giunto il momento di un chiarimento: in meno di due anni il Segretariato per i non credenti pubblicò due istruzioni piuttosto restrittive sulla questione del dialogo, la seconda

delle quali era destinata in particolare ai seminari e alle facoltà di teologia 20. «Bisogna distinguere - si legge nella nota del 10 luglio 1970 — i casi in cui il dialogo è realmente possibile da quelli in cui esso assume una funzione unicamente politica e serve, apertamente o velatamente, come mezzo per raggiungere obiettivi totalmente estranei alla ricerca della verità e alla comprensione tra gli uomini» 21. Lo stesso Segretariato romano era diventato oggetto di critiche da parte di alcuni esponenti del mondo cattolico: si temeva che esso potesse favorire «la marxizzazione della Chiesa», come osserverà più tardi uno dei suoi primi consultori, padre Henri de Lubac 2.

Gli insegnamenti sociali di Paolo vi, con la loro eccessiva acutezza, non riuscirono a porre fine al dibattito. Pur mettendo in guardia i fedeli contro i rischi dell'eventuale adesione a un'ideologia incompatibile con la fede, essi esortavano all'azione per il rinnovamento della società. L'enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967), sullo sviluppo dei popoli, traeva così l'inesorabile conclusione che esisteva una disparità crescente su scala mondiale in quanto «i popoli ricchi godono di una crescita rapida, mentre lento è il ritmo di sviluppo di quelli poveri». Per comprensibile che potesse essere, «la tentazione della violenza» di fronte all'ingiustizia doveva essere allontanata perché rischiava di generare «nuove ingiustizie». «Non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande», avvertiva il pontefice. Il rifiuto della via rivoluzionaria non implicava tuttavia l'accettazione passiva della realtà: «Riforme urgenti devono essere intraprese senza indugio», ammoniva il papa, che concludeva esortando i cattolici, in particolare i laici dei paesi in via di sviluppo, ad «assumere come loro compito specifico il rinnovamento dell'ordine temporale» 23. Questo appello all'azione sarà ripreso nella lettera inviata, in occasione dell'ottantesimo anniversario dell'enciclica *Rerum novarum* (14 maggio 1971) al cardinale Maurice Roy, presidente del Pontificio consiglio dei laici e della Commissione Giustizia e pace. Ricordando l'attrattiva esercitata dal socialismo sui cristiani, il pontefice invitava i fedeli a dar prova di «discernimento» e a «riconoscere le costrizioni dei movimenti storici socialisti, che rimangono condizionati dalle loro ideologie d'origine». Trattandosi più specificamente del riavvicinamento con il marxismo, il monito appariva ancora più chiaro: non era possibile operare una distinzione tra i diversi aspetti di questo pensiero.

Se attraverso il marxismo, come è concretamente vissuto, si possono distinguere questi diversi aspetti e le questioni che essi pongono alla riflessione e all'azione dei cristiani, sarebbe illusorio e pericoloso giungere a dimenticare l'intimo legame che tali aspetti radicalmente unisce, accettare gli elementi dell'analisi marxista senza riconoscerne i rapporti con l'ideologia, entrare nella prassi della lotta di classe e della sua interpretazione marxista trascurando di avvertire il tipo di società totalitaria e violenta alla quale questo processo conduce. L'ultima parte della lettera riconosceva tuttavia la legittimità del pluralismo delle opzioni politiche. «Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi» (n. 50). L'opzione socialista (come quella comunista) non era più da escludere. È questa lettura a dir poco riduttiva della lettera pontificia che i vescovi francesi si affrettarono a diffondere in due documenti pubblicati nel 1972: il documento redatto dalla Commission épiscopale du monde ouvrier «in seguito ad alcuni colloqui con militanti cristiani, i cui impegni temporali sono improntati all'opzione socialista», che fu presentato alla stampa nel maggio del 1972 25, e il documento Pour une pratique chrétienne de la politique, adottato dall'Assemblea plenaria dell'episcopato francese a Lourdes nell'ottobre del 1972 20. «La legge d'amore del Vangelo - scrivevano i vescovi - non invita gli uomini a rassegnarsi all'ingiustizia. Essa al contrario li chiama ad un'azione efficace per sconfiggerla nelle sue radici dottrinali e nelle strutture in cui essa prolifera» 27. Era facile riconoscere in questi testi l'influenza dell'ex superiore generale del Prado, monsignor Alfred Ancel 28. Vicino al mondo operaio, quest'ultimo aveva partecipato al Concilio come vescovo ausiliario di Lione, prima di diventare, dal 1964 al 1970, presidente della Commission épiscopale du monde ouvrier. Fu durante la sua presidenza che la Conferenza episcopale, nell'autunno del 1968, indirizzò una lettera ai cattolici di Francia, dedicata in particolare al mondo operaio e caratterizzata da un deciso «tono di rivendicazione» 29. In un'opera intitolata Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes (1975), presentata dall'autore come una sorta di testamento dettato da quella che egli stesso definiva «la pressione sociologica dell'uso», Ancel si sforzava di adattare il concetto di lotta di classe alla dottrina cattolica, separandolo dalla sua «interpretazione marxista»:

A livello di dottrina marxista, l'espressione "lotta di classe" è indissolubilmente legata al materialismo ateo; ma, nel mondo operaio,

al livello della massa, l'espressione "lotta di classe" ha un altro significato. Per i lavoratori, infatti, ciò che è essenziale nella "lotta di classe", è anzitutto l'oppressione collettiva di cui essi sono vittima, è inoltre l'obbligo che si impone loro di agire insieme per liberarsi 30.

Gli eventi del maggio del 1968 rappresentarono l'esordio di una forte contestazione ecclesiale in Francia, definita da Denis Pelletier «il momento gauchista» della crisi cattolica del post-Concilio 31. L'universo gauchista riunì diversi gruppi di varie etichette politiche, ma i membri effettivi del movimento non superarono mai le «20-25.000 unità tenendo conto della tiratura delle loro pubblicazioni, cioè poco più dei militanti di Sillon nel suo periodo di massimo splendore» 32. Nell'ambito di questa sfera di pensiero si possono distinguere due correnti principali: i "cristiani marxisti" e i "cristiani critici". Mentre i primi cercavano di reinterpretare il messaggio cristiano alla luce dell'ideologia marxista («far leggere Marco tramite Marx», affermava il pastore Casalis), i secondi combattevano per una rivoluzione nella Chiesa. "La Lettre", i gruppi di "Témoignage Chrétien", il movimento La vie nouvelle, il Circolo Jean xxiii di Nantes, la Parrocchia universitaria e la JEC erano espressione della prima tendenza; il movimento sacerdotale Échange et dialogue, fondato a Parigi nel gennaio del 1969, apparteneva invece alla seconda corrente, più radicale nella sua aspirazione a "declericizzare" la Chiesa. I diversi tentativi di unificare questi movimenti, il più importante dei quali fu senza dubbio l'Assemblea dei cristiani in ricerca e delle comunità di base, che si tenne a Rennes dal 29 aprile al 10 maggio 1972, non sortirono alcun risultato concreto. Non ebbe miglior sorte il tentativo di creare in Francia, come già in Spagna, in Italia, in Portogallo e in Belgio, il movimento Chrétiens pour le socialisme (CPS), nato in Cile nell'aprile del 1971 33. Philippe Warnier, coordinatore del movimento La vie nouvelle, si batterà strenuamente per l'affermazione del socialismo in Francia. Nel volume *La foi d'un chrétien révolutionnaire* (1975), egli fece sue tutte le massime della propaganda comunista dell'epoca: sostegno alla lotta dei popoli del Terzo Mondo per la libertà, limitazione dell'influenza della classe dominante in tutti i settori della vita sociale, lotta ideologica nell'ambito di tutte le istituzioni della società, impegno per cambiare le mentalità. Riflettendo sulla sua adesione al marxismo, ne arrivava ad accettare anche l'ateismo come un «ateismo metodologico» che elimina «il Dio "tappabuchi" delle nostre umane ignoranze», come una critica

salutare della religione «concepita come una lotta contro un'ideologia religiosa che distoglie gli uomini dal farsi carico dei loro problemi reali» 34.

Dieci anni dopo la fine del Concilio, in un articolo pubblicato sull'*Osservatore romano*", il cardinale König osservava con amarezza che il dialogo aveva «portato alcuni ad identificarsi così bene con i loro interlocutori, da perdere la propria identità cristiana» 35. L'epoca del gauchismo e del tentativo di simbiosi tra marxismo e cristianesimo, caratteristica della prima metà degli anni settanta, stava tuttavia per concludersi: lo shock provocato dalla pubblicazione in Occidente di *Arcipelago gulag* (1974) di Aleksandr Solzenicyn scosse la coscienza rivoluzionaria di una parte dell'intellighenzia di sinistra. Quattro anni più tardi, l'ascesa al soglio pontificio di un papa polacco, deciso a combattere il totalitarismo comunista, fece il resto. La situazione non era più quella di dieci anni prima e il marxismo non era più la filosofia dominante: «tra gli intellettuali - osservava René Rémond - l'anticomunismo è ormai di moda» 36. Nel gennaio del 1990, in una clamorosa intervista rilasciata al *"Figaro"*, il cardinale Decourtray, arcivescovo di Lione, parlava con rammarico di «una certa connivenza» con il comunismo da parte di alcuni sacerdoti e vescovi della sua generazione 37.

Verso un compromesso storico?

I primi segni di apertura del Partito comunista francese nei confronti dei cattolici risalgono, come si è visto, all'epoca del Fronte popolare. La politica della mano tesa, inaugurata da Maurice Thorez alla vigilia delle elezioni del maggio 1936, aveva suscitato nel mondo cattolico francese reazioni diverse, che andavano dal puro e semplice rifiuto a varie forme di accettazione più o meno marcata. Il Vaticano di Pio xi era stato costretto a intervenire con fermezza presso l'episcopato per porre fine all'equivoco. L'esperienza dei "cattolici comunisti" in Italia durante la Liberazione aveva avuto durata breve; nel luglio del 1949, quando la tensione tra l'Est e l'Ovest aveva raggiunto il suo apice, il Sant'Uffizio aveva pubblicato un decreto che proibiva ogni forma di collaborazione dei cattolici con i partiti e le organizzazioni che si richiamavano al comunismo. Per spegnere sul nascere ogni idea di cambiamento di linea

politica, il cardinale Ottaviani, di intesa con il nuovo presidente della Conferenza episcopale italiana Giuseppe Siri, aveva deciso di ripubblicare il decreto all'inizio del pontificato di Giovanni xxiii. Alla fine del Concilio, "La Civiltà Cattolica" aveva ribadito la sua opposizione a ogni forma di dialogo con i marxisti, affermando che esso avrebbe potuto agevolare il trionfo del PCI alle elezioni. Nonostante le aperture pastorali di papa Roncalli e il giudizio decisamente positivo sull'evoluzione della Chiesa espresso dallo stato maggiore sovietico e dai governi occidentali, la fine del Concilio non diede luogo ad alcuna nuova apertura dei partiti comunisti nei confronti del mondo cattolico: occorrerà attendere la metà degli anni settanta perché ciò si verifichi, grazie alla concomitanza di nuovi fattori politici esterni e interni. Sul piano internazionale, la firma dell'Atto finale della Conferenza di Helsinki (31 luglio 1975) consolidava un processo di distensione tra i due blocchi, al quale, come si è visto, aveva contribuito anche la Santa Sede. All'interno dello stesso movimento comunista, il riavvicinamento tra i partiti francese, italiano e spagnolo era espressione di una volontà di autonomia nei confronti del "grande fratello" sovietico e del desiderio di trovare una via nuova, realmente democratica, verso il socialismo, che prese il nome di "eurocomunismo". Nel novembre del 1975 una dichiarazione congiunta del PCF e del PCI ribadiva la necessità di riunire tutte le forze popolari per l'"edificazione" del socialismo, ivi comprese «le forze popolari di ispirazione cristiana», che, si legge nella dichiarazione, «possono e devono avere un ruolo importante nella creazione di una società nuova» 38. Come rispose il mondo cattolico francese e italiano (episcopato, clero e laici) a una simile offerta di collaborazione?

L'adesione dei cattolici al marxismo non implicava necessariamente la contemporanea adesione al Partito comunista. In Francia il movimento dei cristiani rivoluzionari si mostrò quanto meno diviso riguardo alla strategia dell'Union de la gauche e del Programma comune. Nel già citato volume *La foi d'un chrétien révolutionnaire*, Philippe Warnier notava un sensibile divario tra la linea politica dei gauchisti, che caldeggiavano l'unione «di tutte le forze (politiche, sindacali, culturali e religiose) legate all'estrema sinistra», e la strategia di quanti, considerando «totalmente illusoria la realizzazione di una simile forza politica di estrema sinistra», riponevano le loro speranze nella «forza del movimento di massa unitario sorto dall'alleanza tra il

PC e il PS attorno al Programma comune (anche se, spesso, essi ne contestano il contenuto)» 39. La divisione tra gauchisti e partigiani dell'Union de la gauche divenne ancora più evidente in occasione di un incontro organizzato a Orléans nel giugno del 1976 per promuovere il movimento Chrétiens pour le socialisme en France 40. L'appello che tre giorni dopo, a Lione, il primo segretario del Partito comunista francese Georges Marchais rivolgeva ai cristiani assumeva, in questo contesto, tutto il suo significato: «oggi, in Francia, l'azione comune dei comunisti e dei cristiani deve assumere una dimensione nuova. Essa può e deve rivestire un'importanza decisiva» 41. Le reazioni a questo nuovo appello alla mano tesa, nel complesso piuttosto tiepide, andavano dalla pacata ironia all'aperta ostilità. Mentre il cattolico di sinistra Georges Hourdin si compiaceva «per questo ritorno del figliol prodigo» che, «dopo avere a lungo errato nel labirinto delle dittature orientali», «scopre le necessità e la grandezza della democrazia nei colori della Francia e del cristianesimo» 42, il vescovo di Strasburgo monsignor Elchinger, in un'omelia ampiamente commentata, pronunciata l'11 luglio 1976 nella cattedrale della sua città, metteva in guardia i cristiani contro un'«alleanza politica» che non poteva che portarli «ad allontanarsi dal messaggio evangelico» e a «sacralizzare» quella «eresia del secolo» che era il principio della lotta di classe 43. La dichiarazione Pour une pratique chrétienne de la politique, adottata dai vescovi francesi nell'ottobre del 1972, non sembrava più attuale. Riconoscendo «la legittimità del pluralismo» politico dei cattolici, essa discuteva con benevolenza i postulati e le analisi della «scienza marxista» 44. Nel luglio del 1977 due nuovi documenti sulla fede cristiana e il marxismo assunsero una posizione assai più critica nei confronti dell'adesione dei cattolici al Partito comunista: la dichiarazione Le marxisme, l'homme et la foi chrétienne, del Conseil permanent de l'épiscopat, e la nota Foi et marxisme en monde ouvrier della Commission épiscopale du monde ouvrier 45. Dopo la pubblicazione dei due documenti, il Centre de recherche et d'action sociales (CERAS), che, dopo il Concilio, prese il posto dell'Action populaire, chiese a diversi specialisti della materia (Henri Chambre, Pierre Jadot, Henri Madelin) di redigere un breve commento dei testi 46. Secondo padre Jean-Yves Calvez, uno dei più illustri esponenti del Centro, si avvertiva l'esigenza di una «nuova riflessione critica sul marxismo» 47.

In Italia i segnali di apertura del Partito comunista non si limitarono a un generico appello agli elettori cattolici, ma assunsero la forma di un vasto disegno strategico di alleanza governativa con la Democrazia cristiana, il partito dei cattolici al potere ininterrottamente dalla fine della guerra. La proposta di questo nuovo grande compromesso storico tra i due principali schieramenti politici della penisola fu avanzata dal segretario generale del PCI Enrico Berlinguer nell'ottobre del 1973, dopo

11 il colpo di Stato del generale Pinochet in Cile 48. In occasione del congresso di fondazione del movimento Cristiani per il socialismo, tenutosi a Bologna nel settembre del 1973 e definito dalla stampa italiana «un evento storico», una vera e propria «svolta», padre Giulio Girardi invitò i cattolici a compiere una «scelta creativa» in favore del socialismo e della lotta di classe 49. L'eco prodotto dallo scambio di lettere tra il vescovo italiano Luigi Bettazzi e lo stesso Berlinguer è indicativo del clima di quegli anni. Nel luglio del 1976, dopo le elezioni politiche segnate dal grande successo elettorale del Partito comunista, il vescovo di Ivrea Bettazzi, noto per le sue tendenze pacifiste e per la sua simpatia nei confronti della sinistra, scrisse una lettera aperta al segretario generale del PCI, confessando la sua preoccupazione per il futuro «cristiano e umano» dell'Italia, dominata da «un partito che professa esplicitamente l'ideologia marxista, ovviamente inconciliabile con la fede cristiana». Nella sua risposta, datata 7 ottobre 1977, il leader comunista italiano, richiamandosi agli statuti del suo partito, contestava l'affermazione secondo la quale quest'ultimo, «in quanto partito», «professava esplicitamente l'ideologia marxista come filosofia materialista atea». Il PCI era dunque cambiato? L'"Osservatore romano" manifestò subito la sua «perplexità», ribadendo «la incompatibilità della professione cristiana con l'accettazione dei presupposti dottrinali del marxismo» 50. Una confutazione meglio argomentata della presunta «laicità politica» del PCI apparve poco dopo nella "Civiltà Cattolica" 51. Nella primavera del 1978 il rapimento e il successivo assassinio, ad opera delle Brigate rosse, di Aldo Moro, segretario generale della DC e principale interlocutore di Berlinguer, cui fece seguito, tre mesi dopo, la morte di Paolo VI (6 agosto 1978), avrebbe sancito tragicamente la fine di questo periodo di apertura politica in Italia tra cattolici e comunisti.

A differenza del dialogo intellettuale della seconda metà degli anni sessanta, in gran parte dovuto all'iniziativa dei cattolici, la politica di

apertura della metà degli anni settanta era in effetti il risultato di una nuova strategia di unificazione attuata dai partiti comunisti occidentali. Se i marxisti risposero positivamente all'invito al dialogo dei cristiani, diversa fu la reazione dei cristiani (gerarchia e fedeli indistintamente) di fronte alla "mano tesa" dei comunisti. Nel frattempo, il vento della storia era cambiato: mentre il comunismo rivelava il suo volto concentrazionario, e il marxismo cessava di rappresentare la filosofia più diffusa dell'epoca, i cattolici riscoprivano il senso della loro identità muovendo da una lettura più approfondita degli insegnamenti del Vaticano II.

La fine di un'illusione

«Bisogna credere a Solzenicyn?»: la domanda formulata da Étienne Borne nella nota pubblicata sulla "Croix" il 19 maggio 1975 non aveva nulla di retorico. Assai poco sospettabile di connivenza con il marxismo, il filosofo cattolico osservava giustamente che «ciò che vi era di sorprendente» nelle rivelazioni del grande dissidente sovietico non riguardava tanto i crimini commessi dal regime, quanto l'esistenza di un'opposizione reale e sotterranea ad esso: «Nonostante (o forse a causa) il controllo ideologico esercitato dalle pubbliche autorità, e una perfetta formazione costante, nessuno in Unione Sovietica crede più nel marxismo» 52. Era proprio il «progetto comunista nel suo insieme» a essere condannato 53. L'unico atteggiamento coerente, secondo l'intellettuale cattolico, era dunque quello di un anticomunismo senza compromessi. Vero e proprio "sisma" intellettuale, la pubblicazione di Arcipelago gulag a Parigi, nel dicembre del 1973, non comportò tuttavia, in un primo momento, cambiamenti profondi negli ambienti della sinistra cristiana. «Che siano liberi di dire tutte le sciocchezze che vogliono, è ciò che desideriamo, in nome della tolleranza - si legge nella "Témoignage Chrétien" riguardo ai dissidenti sovietici. Ma, di grazia, non proclamiamo, a sinistra, con il branco di anticomunisti di ogni sorta, che in loro risiedono generosità, nobiltà o verità» 54. Quello che fu definito "l'effetto Solzenicyn" non doveva tuttavia lasciare indenne il mondo della cultura cattolica: «Vedere ad esempio nell'universo descritto da Arcipelago gulag un semplice errore di percorso, uno spiacevole incidente sulla splendida via che conduce inarrestabilmente

alla liberazione e al socialismo, significa dar prova di quella stultitia che, secondo la Scrittura, è cecità e complicità con le tenebre», scriveva ad esempio padre Cottier nella Prefazione a una raccolta di articoli sul pensiero e l'ideologia marxista pubblicata nel 1977 55. Constatando che il dialogo tra cristiani e marxisti «si trovava di fronte a un'impasse», il domenicano svizzero (che Giovanni Paolo II nominerà, nel 1990, teologo della Casa pontificia) attaccò i due postulati che, all'indomani del Concilio, lo avevano reso possibile: la distinzione fra la teoria marxista e la pratica comunista e la separazione fra la prassi rivoluzionaria e la dottrina dell'ateismo. Egli riteneva che un «dialogo costruttivo» si sarebbe potuto avviare soltanto se tutti gli interlocutori avessero preso piena coscienza della «propria identità»: «La perdita d'identità conduce all'assimilazione. È la morte del dialogo» 56. «Église de France prends garde de perdre la foi!» («Chiesa di Francia attenta a non perdere la fede!»): il «grido d'allarme» (così lo definì Henri de Lubac) postumo, lanciato da padre Gaston Fessard (scomparso il 18 giugno 1978) di fronte alle posizioni insensate dell'episcopato francese riguardo alla collaborazione con il marxismo, non sarebbe rimasto inascoltato 57. È opportuno, a questo punto, soffermarci brevemente sulla reazione antitotalitaria della fine degli anni settanta.

Favorevole, fin dalla fine della guerra, a un dialogo costruttivo con il marxismo, la rivista "Esprit" non aveva atteso che il suo direttore Jean-Marie Domenach si ritirasse in pensione (nel dicembre del 1976) per studiare da vicino il fenomeno del dissenso in Unione Sovietica 58. Dimenticando le sue antiche simpatie gauchiste, quest'ultimo non aveva esitato a difendere Solzenicyn dagli attacchi di alcuni esponenti della sinistra francese: «Queste scomuniche non impressionano che qualche socialista ossessionato dalla promessa di successi elettorali. Nel 1949, per aver difeso la Jugoslavia di Tito, sono stato trattato come un nemico della pace ed espulso dal Mouvement de la paix» 59. Ma fu soprattutto grazie ai suoi legami con il dissenso polacco, e in particolare con il piccolo gruppo di intellettuali cattolici di sinistra riuniti attorno alla rivista "Wież" ("Legame"), che il periodico fondato da Emmanuel Mounier riuscì a resistere all'ottenebramento gauchista 60. «Per me che ero il direttore di "Esprit", il direttore di "Wież" era un omologo, un corrispettivo naturale. "Wież" era una rivista sorella e c'era, tra me e lui, una fiducia che non aveva bisogno di parole», scriverà più tardi Jean-Marie Domenach nella Prefazione a una raccolta di articoli di Tadeusz

Mazowiecki pubblicata in francese nel 1989 61. È opportuno ricordare che la rivista francese, in seguito a un viaggio effettuato dal suo direttore, vedeva nella Polonia l'esempio di una possibile riconciliazione «tra la Chiesa e il socialismo» nel dopoguerra. Più che con gli intellettuali "mounieristi" di Cracovia (il settimanale "Tygodnik Powszechny", la rivista "Znak"), ritenuti troppo critici nei confronti del regime, finì con i giovani del movimento Pax che, in un primo momento, "Esprit" decise di allacciare «stretti rapporti» 62. Uno scambio fu avviato con il settimanale "Dzis i Jutro" ("Oggi e Domani"), fino a quando, nel 1955, il periodico polacco non fu messo all'Indice dal Vaticano 63. Fu allora che un piccolo gruppo di "frondisti" guidato da Tadeusz Mazowiecki e Janusz Zablocki, in contrasto con le tendenze autoritarie del loro capo, l'ex militante fascista Boleslaw Piasecki, decise di lasciare il movimento e di fondare una nuova rivista di ispirazione personalista. «Il tentativo che abbiamo intrapreso è profondamente legato e ispirato al pensiero di Mounier e alle esperienze già tanto ricche di "Esprit"», scriveva Mazowiecki a Domenach nel marzo del 1958 64. Nonostante le inevitabili differenze, numerosi furono i contatti e gli scambi tra i due periodici. Dopo gli eventi del 1968, "Wież" svolse un ruolo decisivo nel riavvicinamento dell'élite culturale della sinistra laica con la Chiesa polacca. Nel suo libro *L'Église et la gauche. Le dialogue polonais* (1979), Adam Michnik riconosce alla rivista il grande merito di aver saputo «rivelare un altro volto, molto più vero, della Chiesa cattolica» e «svelare il significato profondo dell'atteggiamento dei vescovi cattolici» 66

Il fondatore del KOR sottolineava inoltre l'importanza di due testi: il saggio del grande filosofo marxista Leszek Kołakowski, *Gesù Cristo: profeta e riformatore* 66 (1965), approvato dal cardinale Wyszyński, e l'opera dello storico cattolico Bohdan Cywiński, *Rodowody Niepokornych* (1971) ("La genealogia degli irriducibili"), che metteva in luce una convergenza di valori tra l'intelligenza laica e il cattolicesimo. In Polonia, tuttavia, il riavvicinamento della sinistra alla Chiesa non aveva nulla a che vedere con ciò che, dopo la fine del Concilio, gli ambienti progressisti avevano tentato di attuare in Occidente:

La nostra via del dialogo non si è ispirata a coloro che denunciavano insieme gli orrori del sistema capitalista e il parlamentarismo borghese, per i quali l'atteggiamento positivo nei confronti dell'urss e dei paesi

della cosiddetta "democrazia popolare" rappresentava un criterio di progresso. Leggere le mie riflessioni come una varietà specificamente polacca o come una variante del genere Paulus-Gesellschaft costituirebbe un totale malinteso. I partigiani cattolici del progresso e del socialismo che partecipano a questi colloqui non si spiegano purtroppo su ciò che significa essere un cattolico progressista quando si è polacchi, russi o - Dio non voglia - lituani 67.

Il riaffermarsi del pensiero liberale rappresenta un altro elemento fondamentale della storia intellettuale del cattolicesimo di fine anni settanta.

Fondata nel marzo del 1978 dai discepoli di Raymond Aron, la rivista "Commentaire" non era propriamente una rivista cattolica, anche se il suo direttore (Jean-Claude Casanova) e molti suoi collaboratori (Alain Besançon, Pierre Manent) rivendicavano per sé una simile identità. Più politico che letterario, il periodico elaborò un'analisi critica del fenomeno totalitario e condannò le illusioni della Chiesa post-conciliare. All'origine della svolta gauchista della Chiesa di Francia vi era un certo millenarismo "post-gioachimita" di cui padre de Lubac mostrò gli effetti perversi nel suo libro *Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, pubblicato in due volumi a Namur, rispettivamente nel 1979 e nel 1981 68. «Considero il gioachimismo, nelle diverse forme che ha assunto, un pericolo attuale e pressante. Lo riconosco nel processo di secolarizzazione che, snaturando il Vangelo, trasforma in utopie sociali la ricerca del Regno di Dio. Lo vedo all'opera in ciò che fu giustamente definita "l'autodistruzione della Chiesa"», scriverà più tardi lo stesso de Lubac 69. I primi insegnamenti di Giovanni Paolo II sui diritti dell'uomo confermeranno la fondatezza dell'opzione antitotalitaria dei dirigenti della rivista:

quest'uomo che aveva vissuto «l'esperienza e il fallimento del prometeismo moderno» sapeva «che bisogna cercare altrove» e che «la missione della Chiesa» non deve mai essere confusa con «il servizio dell'uomo» 70. Il processo all'episcopato francese, accusato di aver parlato per troppo tempo un "politichese" paraideologico, si trasformò in un più generale processo alla Chiesa 71. Uno dei più influenti collaboratori del periodico, l'ex marxista Alain Besançon, decise di denunciare ciò che egli stesso definiva «il secondo silenzio della Chiesa» nella sua Prefazione al volume *L'Église, la société libre et le communisme*, scritto dal giovane domenicano francese Jean-Miguel

Garrigues e pubblicato nel 1983 dall'editrice Julliard, nella collana "Commentaire" 72. Besançon constatava, non senza una certa sorpresa, che la stessa parola "comunismo" «era scomparsa dai documenti del magistero» da «circa vent'anni». Mentre Pio xi e, soprattutto, Pio xii non avevano mai cessato di denunciare i pericoli del comunismo, dal Concilio in poi la Chiesa cattolica aveva bandito il termine dal suo vocabolario in nome di una «falsa simmetria» che imponeva di non schierarsi né con «il mondo capitalista» né con «l'altro mondo, il cosiddetto mondo socialista». «Ciò che va detto del comunismo non è che è ingiusto, tirannico o ateo, ma che è innanzitutto falso, che non esiste, che è una menzogna generalizzata», scriveva Besançon visibilmente influenzato dagli scritti, peraltro esplicitamente citati, di Solzenicyn 73. L'articolo scatenò un acceso dibattito. Jean Laloy, discepolo di Maritain, manifestò «un certo disappunto», pur affermando di «condividere gran parte delle tesi» dell'autore. «Pur mancando il termine, vi è il concetto», osservava a proposito dei documenti recenti del magistero romano. Laloy intendeva sottolineare la differenza tra la posizione di Roma, piuttosto ferma, e quella «di diversi gruppi o organismi, alcuni dei quali a noi ben noti» 74. Rispondendo al suo amico, Besançon insisteva tuttavia nel denunciare il «silenzio della Chiesa»: era proprio «il rifiuto di pronunciare la parola a creare il problema». «Il comunismo ha ricevuto senza dubbio dei colpi molto duri, ma recentemente ha riportato anche dei successi, uno dei quali è il silenzio che è riuscito a imporre sulla sua natura e sulla sua identità. Romperlo sarebbe un evento. Ugualmente un evento è mantenerlo» 75.

In Italia, alla fine degli anni settanta, l'illusorietà di una possibile alleanza tra cristianesimo e marxismo fu sostenuta dal filosofo cattolico Augusto Del Noce. Nato a Pistoia nel 1910, Del Noce aveva compiuto i suoi studi a Torino, dove la sua famiglia si era trasferita all'inizio della Prima guerra mondiale. Egli apparteneva a quella élite intellettuale piemontese (Norberto Bobbio, Cesare Pavese, Felice Balbo) che aveva segnato la storia culturale e politica del paese nel xx secolo. Dopo aver discusso una tesi su Malebranche (1932), il giovane filosofo, convinto antifascista, si era stabilito a Roma dove aveva stretto amicizia con Franco Rodano, elemento di spicco del gruppo dei cattolici comunisti che, dopo la Liberazione, fondarono il Partito della sinistra cristiana. Lettore entusiasta di *Humanisme intégral* di Maritain fin dalla pubblicazione del volume in Francia, egli aveva tratto dagli

insegnamenti maritainiani l'idea che l'ateismo marxista, lungi dal negare il Dio della rivelazione cristiana, combatteva il «falso Dio» della borghesia dominante, e che era dunque possibile collaborare con quanti si rifacevano ad esso per costruire un ordine sociale più giusto e più conforme ai valori del Vangelo. Ma l'illusione durò poco: fin dal 1946, rileggendo Maritain, Del Noce prese coscienza della natura essenzialmente atea del marxismo ed espose questa sua nuova convinzione nell'opera *Il problema dell'ateismo*, che, quando fu pubblicata in Italia, nel 1964, passò relativamente inosservata. Soltanto a partire dalla seconda metà del decennio successivo le teorie del filosofo toscano sulla "dissoluzione del marxismo" e sul "suicidio della rivoluzione" (così è intitolato un suo libro pubblicato nel 1978) cominciarono a trovare un ampio riscontro nel mondo cattolico italiano. Ottenuta intanto la cattedra di Filosofia politica all'Università di Roma, Del Noce divenne la guida intellettuale degli studenti cattolici del movimento Comunione e liberazione (CL), fondato a Milano da don Giussani alla fine degli anni sessanta. La sua critica del progressismo cattolico post-conciliare, nel quale Del Noce non esitava a riconoscere una recrudescenza dell'eresia pelagiana, era conforme agli orientamenti del nuovo pontificato di Giovanni Paolo II. Egli portò così il suo sostegno alla accesa campagna che, negli anni ottanta, CL condusse contro alcuni luminari cattolici (fra cui Giuseppe Lazzati, rettore dell'Università Cattolica di Milano) accusati di aver favorito, con il loro atteggiamento conciliante nei confronti della modernità, la "secolarizzazione" della società italiana. Il Congresso di Loreto (1985) costituirà l'apice delle tensioni, all'interno della Chiesa italiana, tra le organizzazioni dell'Azione cattolica, fautrici di una spiritualità della "discrezione" in conformità con l'insegnamento maritainiano, e i nuovi movimenti (tra i quali CL) promotori di una strategia di presenza visibile e fortemente identitaria. Il sacerdote genovese Gianni Baget Bozzo, legato, nonostante i precedenti dossettiani, alla destra berlusconiana, ha tracciato il bilancio catastrofico dell'«intreccio» tra cattolici e comunisti in Italia, che sfociò, negli anni settanta, nell'idea del compromesso storico: questo progetto di alleanza governativa tra la DC e il pci, «impensabile» per qualsiasi altra democrazia occidentale, manifestava, a suo avviso, l'essenza dell'«eccezione italiana» /8.

La Chiesa e il crollo del comunismo

Il 16 ottobre 1978 l'elezione di Giovanni Paolo ii, il primo papa slavo della storia, inaugurò un notevole cambiamento nell'atteggiamento della Chiesa nei confronti del comunismo. A differenza dei suoi immediati predecessori, il cardinale Karol Wojtyla aveva un'esperienza diretta e personale di quelle "ideologie del male" politico assoluto che erano il nazismo e il comunismo e delle devastazioni da essi portate nella vita delle popolazioni europee del xx secolo. «È qualcosa che resta iscritto in maniera indelebile nella mia memoria», scrisse nel suo libro-testamento pubblicato nel 2005 \ Questo "papa venuto da lontano" portava con sé il bagaglio di sofferenze, ma anche le speranze di una Chiesa che, dopo l'invasione nazista della Polonia (settembre 1939), aveva vissuto il martirio dell'oppressione totalitaria.

Il 5 novembre 1978 ad Assisi, in occasione del suo primo viaggio fuori dal Vaticano, sentendo levarsi una voce dalla folla che gridava: «Non dimenticate la Chiesa del silenzio!», Giovanni Paolo 11 rispose senza esitazione: «Non è più la Chiesa del silenzio, poiché essa parla attraverso la mia voce». È difficile dire in che misura quella che si potrebbe definire "la questione del comunismo" (Ostpolitik, compromesso storico, dialogo con il marxismo) abbia influito sui due conclavi del 1978. Durante il suo breve pontificato, Giovanni Paolo I non aveva avuto l'occasione di esporre chiaramente le sue posizioni su tutti questi temi. Come patriarca di Venezia, il cardinale Albino Luciani si era tuttavia mostrato particolarmente critico nei confronti del possibile rischio di una "marxizzazione" del pensiero cristiano, e non aveva nascosto la sua opposizione a qualunque forma di compromesso storico nell'Italia degli anni settanta. Negli incontri che precedettero il conclave dell'ottobre del 1978, il cardinale Ratzinger, allora giovane arcivescovo di Monaco, aveva messo in guardia gli altri cardinali nei confronti della minaccia comunista 2. Se si era sempre dimostrato solidale con le scelte del primate Wyszynski e aveva sostenuto la

politica del dialogo adottata dalla Santa Sede, il cardinale Wojtyla, figlio della nazione polacca e figlio spirituale del Vaticano II, intendeva attuare un disegno strategico rivoluzionario che le circostanze, contro ogni aspettativa, gli avrebbero permesso di realizzare: la liberazione dei popoli dell'"altra Europa" dall'oppressione totalitaria e la loro reintegrazione a pieno titolo «nella famiglia dei popoli europei».

L'Europa secondo Giovanni Paolo ii

Dopo la fine del Concilio, l'Europa non rappresentava più un argomento primario negli insegnamenti del magistero della Chiesa. Mentre, come si ricorderà, Pio xii aveva insistito molto sul tema della vocazione civilizzatrice dell'Europa cristiana, i padri conciliari non avevano ritenuto opportuno rievocare il particolare legame che, fin dalle origini, aveva unito il cristianesimo alla civiltà occidentale. La prospettiva della costituzione pastorale *Gaudium et spes* era decisamente universalista: la Chiesa, inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente dell'universalità della sua missione, può entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture (58, 3).

Nella sua ultima enciclica, la *Pacem in terris* (aprile 1963), Giovanni xxiii aveva auspicato la costituzione di una vera autorità mondiale, senza riservare eccessiva attenzione alla dimensione regionale europea. Desideroso di promuovere una politica di pace e di distensione in Europa e di separare la Chiesa dalle ex potenze coloniali, Paolo vi si era ben guardato dall'identificare la causa del cattolicesimo con quella del Vecchio Continente. Il cardinale Wojtyla non usava le stesse cautele. Poco prima della sua elezione al pontificato, aveva dedicato alla questione delle frontiere dell'Europa un articolo premonitore nel quale si schierava contro una visione «esclusivamente occidentale» dell'Europa e lamentava la scomparsa, dalla fine della Seconda guerra mondiale, della Mitteleuropa come ponte spirituale tra le "due Europe", quella occidentale e quella orientale 3. L'insistenza con cui l'arcivescovo di

Cracovia (il cui padre aveva servito come ufficiale nell'esercito austro-ungarico durante la Prima guerra mondiale) sottolineava l'importanza di questa "Europa di centro" non era priva di una certa nostalgia per l'impero multinazionale degli Asburgo. Allo stesso tempo, però, essa esprimeva un sentimento di solidarietà verso il destino dei popoli dell'Europa centrale che portava il futuro pontefice a respingere la divisione artificiale dell'Europa sorta dalla guerra, e a guardare con occhio critico gli accordi di Yalta che avevano diviso il continente in zone d'influenza. Il dibattito sull'impianto dei nuovi missili da crociera (Pershing e Cruise) in territorio europeo avrebbe dimostrato, qualche anno più tardi, il realismo della visione "paneuropea" delle frontiere continentali propria di Wojtyła. Le Chiese cristiane, soprattutto la Chiesa cattolica, non esitarono allora a porsi alla guida di un movimento di contestazione pacifista. Basti ricordare lo straordinario impatto della dichiarazione collettiva dei vescovi americani, *La sfida della pace: la promessa di Dio e la nostra risposta* (19 maggio 1983), che condannava la guerra nucleare e metteva in discussione la legittimità morale della strategia della dissuasione ⁴. Per quanto più cauti, gli episcopati europei, in particolare quello tedesco, contribuirono tuttavia, con le loro prese di posizione, ad attualizzare la questione dell'unità dell'Europa «al di là delle attuali frontiere, che sembrano politicamente insormontabili» ⁵. Ma questo "desiderio di Europa", espresso dal cardinale Wojtyła e condiviso da numerosi intellettuali dissidenti dell'Est, non aveva nulla di una rivendicazione pacifista: come vedremo, esso esprimeva innanzitutto la volontà di un ritorno alla libertà ⁶. Se sul piano spirituale era unita dalla comune eredità cristiana, l'Europa era tuttavia divisa, per tradizioni e cultura, in due parti che rispecchiavano grosso modo la divisione interna della cristianità, creatasi, all'inizio del secondo millennio, tra Roma e Costantinopoli. Il futuro papa Giovanni Paolo II insisteva molto sull'esistenza di questa "altra Europa" (l'Europa orientale) sorta attorno a Costantinopoli, altro importante centro di potere e di civiltà, e ribadiva spesso la complementarità tra le due Europee, o, meglio, tra ciò che egli amava definire l'Oriente e l'Occidente dell'Europa.

Figlio della nazione polacca, Wojtyła, come si è detto, era anche figlio spirituale del Vaticano II: la sua partecipazione all'assise conciliare in qualità di arcivescovo di Cracovia aveva rappresentato per

lui una profonda esperienza spirituale e umana, «una grazia particolare di Dio» che egli ricorderà spesso durante tutto il suo pontificato:

Ho avuto la straordinaria opportunità di partecipare al Concilio dal primo all'ultimo giorno. Ciò non era sempre scontato poiché le autorità comuniste del mio paese mi accordarono come un privilegio, soggetto all'arbitrio della loro buona volontà, il diritto di recarmi a Roma. Se dunque, in queste condizioni, mi è stato concesso di partecipare al Concilio nella sua totalità, si può discernere in ciò una grazia particolare di Dio 7.

Se il papa, a posteriori-, vedeva nella sua partecipazione a tutti i lavori conciliari «una grazia particolare di Dio», non era però soltanto per la situazione tragica in cui versavano le Chiese nei paesi d'oltre cortina, che rendeva estremamente difficile, per i loro pastori, recarsi a Roma, ma anche perché, grazie ai numerosi incontri e scambi resi possibili dalla partecipazione al Concilio, aveva potuto perfezionare la sua teologia e approfondire le sue intuizioni pastorali. Il giovane vescovo ausiliare di Cracovia (Wojtyla aveva appena quarantadue anni quando Giovanni XXIII aprì i lavori conciliari) faceva parte della delegazione di vescovi polacchi (diciassette, su un totale di sessantaquattro) autorizzati a recarsi a Roma per assistere al Concilio. La città eterna, in realtà, non era del tutto nuova per il giovane prelato: studente di teologia dal 1946 al 1948 presso i Domenicani dell'Angelicum, aveva potuto, come egli stesso più tardi dirà, «imparare Roma» 8. Fu proprio in questi anni che, durante un breve soggiorno in Francia, il futuro pontefice conobbe e si interessò al fenomeno dei preti operai 9. Più filosofo che teologo, Wojtyla era attratto soprattutto dalle questioni di morale familiare, materia che, dal 1954, insegnò all'Università cattolica di Lublino, l'unica università libera del mondo sovietico. Il votum in latino inviato a Roma nel dicembre del 1959, in risposta alla consultazione della commissione antepreparatoria, si presentava più come un saggio filosofico incentrato sul tema dell'umanesimo cristiano che come un elenco di riforme da attuare: era «l'opera di un pensatore, non di uno specialista di diritto canonico», osserverà più tardi uno dei suoi biografi 10. Senza dimenticare le questioni interne affrontate dal Concilio (come la liturgia), Wojtyla si era concentrato soprattutto sui problemi riguardanti il rapporto della Chiesa con il mondo circostante. Uno dei temi che gli stavano maggiormente a cuore era la rivalutazione del ruolo dei laici nella vita

della Chiesa. Pienamente d'accordo con gli altri prelati polacchi sull'opportunità di approvare un documento distinto sulla Vergine Maria (cosa che l'assemblea rifiuterà in un voto storico nell'ottobre del 1963), assunse invece una posizione più personale nel dibattito sulla libertà religiosa: vescovo-filosofo qual era, Karol Wojtyla considerava vitale, per il futuro della Chiesa nei paesi comunisti, il riconoscimento di tale diritto fondamentale, che a sua volta, come dichiarò nel suo intervento in aula il 25 settembre 1964, doveva basarsi sul riconoscimento della dignità della persona umana: «per trattare della libertà religiosa, è indispensabile rappresentare con grande rigore la persona umana, che non può mai essere presentata come uno strumento della vita economica e sociale» 11. Il suo più importante contributo ai lavori conciliari riguardò tuttavia l'elaborazione dello schema XIII sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Chiamato a far parte della commissione mista incaricata della revisione dello schema, l'arcivescovo di Cracovia partecipò attivamente alla riunione che quest'ultima tenne nel febbraio del 1965 ad Ariccia, vicino Roma. In tale occasione, il suo impegno nel sostenere, a nome dell'episcopato polacco, la necessità di un approccio più teologico che sociologico gli valse la stima dei teologi più critici nei confronti dell'orientamento troppo "orizzontale" dello schema, come, ad esempio, i padri Daniélou e de Lubac 12. Il diario conciliare di padre Congar testimonia la grandissima «impressione» che la sua personalità produsse sui membri della commissione: «Wojtyla suscita una grande impressione. La sua personalità si impone. Irradia da essa un fluido, un'attrattiva, una certa forza profetica molto serena, ma inattaccabile» (2 febbraio 1965)13. Più tardi, un altro teologo presente ad Ariccia, il redentorista Bernard Häring, scriverà che «senza il concilio e senza la conoscenza dell'arcivescovo polacco in concilio [...] non si sarebbe potuti giungere alla scelta del "papa polacco"» 14. E a questi stessi anni che risale l'amicizia di Wojtyla con il cardinale austriaco Franz König, uno dei principali fautori della politica di apertura a est della Santa Sede e suo elettore al conclave dell'ottobre del 1978. Altri incontri, nei corridoi (in particolare con i vescovi africani) o al di fuori dei locali riservati all'assemblea conciliare, allietarono i soggiorni romani di Wojtyla nei giorni del Concilio. Quando, l'8 dicembre 1965, Paolo vi chiuse ufficialmente i lavori conciliari, l'arcivescovo di Cracovia non soltanto non era più uno sconosciuto, ma era pronto per diventare uno

dei principali protagonisti della nuova era che si apriva nella vita della Chiesa: quella dell'applicazione delle decisioni adottate dal Vaticano ii.

Rientrato nella sua diocesi, infatti, Wojtyla ebbe un solo pensiero: spiegare e applicare le direttive conciliari. E allora che cominciò a farsi strada nella sua mente l'idea un po' folle di organizzare nella sua diocesi una sorta di "concilio in forma ridotta" destinato a far rivivere lo spirito del Vaticano ii. L'idea stupì i suoi collaboratori più stretti, ma Wojtyla non si arrestò né di fronte al loro scetticismo né di fronte al loro conformismo. Il sinodo di Cracovia si aprì nella cattedrale del Wawel l'8 maggio 1972 dopo un anno di preparativi, e si protrasse per otto anni, fino a quando lo stesso Wojtyla, divenuto ormai papa, ne decretò la chiusura nel giugno del 1979, in occasione del suo primo viaggio in Polonia. Degli insegnamenti conciliari il futuro pontefice compilò tra l'altro una sintesi commentata intitolata *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo* 15. L'opera, presentata come «un vademecum introduttivo ai documenti del Vaticano ii, ma sempre dal punto di vista della loro applicazione nella realtà della vita e della fede della Chiesa», era piuttosto unica nel suo genere: più che la volontà dell'arcivescovo di Cracovia di diffondere gli insegnamenti del Vaticano ii, essa manifestava la preoccupazione pastorale dell'autore, responsabile della fede dei suoi fedeli, di proporre la giusta lettura, in continuità con gli insegnamenti della Chiesa. Creato cardinale nel 1967, nel 1974 Wojtyla fu relatore della parte dottrinale al sinodo sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Nel marzo del 1976 Paolo vi lo invitò a predicare gli esercizi spirituali in Vaticano: le sue meditazioni, raccolte poi nel volume *Segno di contraddizione* (1979), esprimevano la sua visione tragica della storia, segnata dal confronto tra la Chiesa e «le ideologie del male» assoluto, come il marxismo-leninismo 16.

L'Europa di Giovanni Paolo ii non era l'Europa di Pio xii e dei suoi immediati successori: non era la "piccola Europa" degli anni cinquanta ("l'Europa di Carlo Magno", diceva qualcuno), ma la "grande Europa" che si estendeva dall'Atlantico agli Urali (secondo un'espressione cara al generale de Gaulle, che Wojtyla riprenderà volentieri) e che non coincideva con le istituzioni della Comunità europea. Il nuovo pontefice lo affermerà chiaramente nel discorso alla presidenza del Parlamento europeo, tenuto nell'aprile del 1979: «i partner così riuniti non potranno evidentemente dimenticare che da soli

non sono tutta l'Europa». Per il nuovo papa non si trattava più di incoraggiare a ogni costo l'unificazione politica ed economica di una parte dell'Europa, ma di porre fine, in nome dell'unità morale e spirituale del Vecchio Continente, alla divisione inaccettabile seguita alla guerra: proclamando i santi Cirillo e Metodio, i due apostoli degli slavi, «compatrioti d'Europa» accanto a san Benedetto, Giovanni Paolo II conferirà a questo progetto la sua vera dimensione spirituale e simbolica. «L'Europa, infatti — scriveva nell'enciclica *Egregiae virtutis* (31 dicembre 1980) —, [...] è per così dire frutto dell'azione di due correnti di tradizioni cristiane, alle quali si aggiungono anche due diverse, ma al tempo stesso profondamente complementari, forme di cultura». Questa concezione dell'Europa una e diversa «come i due "polmoni" di un solo organismo» sarà ripresa e tematizzata nella lettera apostolica *Euntes in mundum* (22 marzo 1988), pubblicata in occasione del millennio del battesimo della Russia: «L'Europa è cristiana nelle sue stesse radici. Le due forme della grande tradizione della Chiesa, l'occidentale e l'orientale, le due forme di cultura si integrano reciprocamente come i due "polmoni" di un solo organismo».

L'idea stessa di nazione occupava un posto primario nel disegno paneuropeo di Karol Wojtyła: «Non si può comprendere l'uomo al di fuori di quella comunità che è la nazione, è naturale che essa non sia la sola comunità, tuttavia è una comunità particolare, forse la più intimamente legata alla famiglia, la più importante per la storia spirituale dell'uomo», dichiarava a Gniezno nel giugno del 1979. Non è difficile percepire in questa esaltazione dell'idea di nazione l'influsso della letteratura polacca dell'età romantica, in particolare dei grandi poeti esuli (come Adam Mickiewicz) che egli aveva letto negli anni della gioventù. Mentre i suoi predecessori (soprattutto Pio XII) avevano sostenuto l'opportunità di superare i nazionalismi in nome della sopravvivenza comune, Giovanni Paolo II al contrario, sin dall'inizio del suo pontificato, esortava a rispettare «questa sovranità fondamentale che possiede ogni nazione in virtù della sua propria cultura» (discorso all'UNESCO, 2 giugno 1980). Questa insistenza sui diritti della nazione non aveva altro scopo che quello di liberare l'"altra Europa" dal giogo del comunismo e porre fine all'assurda divisione dell'Europa derivata dalla guerra. Per uscire da Yalta e costruire insieme «la dimora della famiglia dei popoli europei» (discorso ai partecipanti a un convegno internazionale di studi su Lutero, 24 marzo 1984), era indispensabile il

rispetto della libertà religiosa. Su questo concetto il pontefice tornerà spesso: si pensi, ad esempio, all'omelia pronunciata davanti alla cattedrale di Spira il 4 maggio 1987, nella quale, richiamandosi a un'espressione di sant'Ottone, Giovanni Paolo II ricordava che «"Dio chiede un servizio non forzato, ma volontario". Tenendo a mente anche questo concetto, sarà possibile superare i minacciosi contrasti internazionali tra le nazioni ed i blocchi, e potrà essere realizzata una nuova Europa unita, dall'Atlantico agli Urali». La lotta per la liberazione dell'Europa non poteva dunque essere separata dalla lotta per la libertà religiosa.

La centralità del tema dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa nei primi discorsi di Giovanni Paolo II ha colpito tutti gli osservatori:

«Tale insistenza pone fine alla sobrietà abituale del magistero ecclesiastico. Ma soprattutto, essa non può che colpire chi abbia un minimo di familiarità con le posizioni pontificie più antiche», osservava ad esempio padre Pinto de Oliveira, a un anno dall'elezione di Wojtyła, in un volume pubblicato dall'Università di Friburgo 3. Nella sua prima enciclica, la *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), basandosi sugli insegnamenti del Concilio, il papa ribadiva con forza «la sollecitudine fondamentale della Chiesa» per l'uomo "concreto", "storico", nonché il rispetto della sua dignità e dei suoi diritti, primo fra tutti «il diritto alla libertà religiosa accanto al diritto alla libertà di coscienza». L'enciclica lanciava quindi un vibrante appello a tutti i governanti, perché si impegnassero a rispettare questo diritto fondamentale:

in virtù del mio ufficio, desidero a nome di tutti i credenti del mondo intero, rivolgermi a coloro da cui, in qualche modo, dipende l'organizzazione della vita sociale e pubblica, domandando ad essi ardentemente di rispettare i diritti della religione e dell'attività della Chiesa. Non si chiede alcun privilegio, ma il rispetto di un elementare diritto. L'attuazione di questo diritto è una delle fondamentali verifiche dell'autentico progresso dell'uomo in ogni regime, in ogni società, sistema o ambiente.

Stato, è insita nella stessa logica del cristianesimo. Indubbiamente, mai come nel discorso pronunciato al Parlamento europeo di Strasburgo l'11 ottobre 1988 il papa si è spinto tanto oltre nel condannare qualunque forma di "integralismo religioso", «considerato incompatibile con lo spirito proprio dell'Europa quale è stato caratterizzato dal messaggio cristiano»:

La nostra storia europea mostra abbondantemente quanto spesso la frontiera fra "ciò che è di Cesare" e "ciò che è di Dio" sia stata attraversata nei due sensi. La cristianità latina medioevale - per non menzionare altro - che d'altra parte ha teoricamente elaborato, riprendendo la grande tradizione di Aristotele, la concezione naturale dello Stato, non è sempre sfuggita alla tentazione integralista di escludere dalla comunità temporale coloro che non professavano la vera fede. L'integralismo religioso, senza distinzione tra la sfera della fede e quella della vita civile, praticato ancora oggi in un'altra realtà, appare incompatibile con lo spirito proprio dell'Europa quale è stato caratterizzato dal messaggio cristiano 21.

Per Giovanni Paolo II come per i suoi predecessori il progresso della costruzione dell'Europa passava attraverso un sempre maggiore rispetto della libertà religiosa, che costituisce uno dei fondamenti della sua forza civilizzatrice. La condanna di ogni forma di restaurazione cristiana non implicava però la "privatizzazione" del fatto religioso: «Il cristianesimo, infatti - dichiarava il santo padre nello stesso discorso -, ha vocazione di professione pubblica e di presenza attiva in tutti gli ambiti della vita».

11 Il mio dovere è anche quello di sottolineare con forza che se il sostrato religioso e cristiano di questo continente dovesse essere emarginato dal suo ruolo di ispirazione dell'etica e dalla sua efficacia sociale, non è soltanto tutta l'eredità del passato che verrebbe negata, ma è ancora un avvenire degno dell'uomo europeo — parlo di ogni uomo europeo, credente o non credente - che verrebbe gravemente compromesso 22.

La crisi polacca

Giovanni Paolo II non aveva alcuna esperienza di diplomazia vaticana. Come arcivescovo di Cracovia, non aveva mai manifestato alcuna divergenza fondamentale con la politica cauta adottata dalla Santa Sede per garantire un minimo margine di libertà alle Chiese dei paesi dell'Est europeo. Bisogna riconoscere che, nel caso della Polonia, tale politica aveva dato risultati piuttosto limitati, nonostante la volontà di apertura del nuovo "uomo forte" del regime Edward Gierek nei confronti della Chiesa, vista, dopo la rivolta studentesca del marzo del 1968 e lo sciopero dei cantieri navali di Danzica del dicembre del 1970,

«come una forza stabilizzatrice» La ricerca di una "normalizzazione" aveva portato ad avviare un dialogo a tre tra il governo, l'episcopato e la Santa Sede. Sul modo di intendere tale normalizzazione nella Polonia comunista degli anni settanta esisteva tuttavia una netta divergenza tra gli orientamenti del primate e la posizione degli intellettuali cattolici: per il cardinale Wyszynski, la normalizzazione dei rapporti con lo Stato richiedeva, come condizione imprescindibile, il rispetto dei diritti naturali della nazione e dei diritti divini della Chiesa, fondamento essenziale di una collaborazione finalizzata al raggiungimento della pace (omelia tenuta a Cracovia l'8 maggio 1971); per gli intellettuali di Cracovia, al contrario, essa presupponeva la modernizzazione della società polacca e il rispetto dei diritti dell'uomo. Pur esprimendo la sua solidarietà con gli orientamenti definiti dal capo della Chiesa polacca, Wojtyla non aveva mai nascosto la sua simpatia nei confronti della dissidenza. Collaboratore del settimanale "Tygodnik Powszechny" (diretto da Jerzy Turowicz) e della rivista "Znak" (diretta da Jacek Wozniakowski), aveva mantenuto, durante il suo episcopato, regolari contatti con la redazione dei due periodici. Fu tuttavia dopo i moti operai di Ursus e di Radom (giugno 1976), preludio alla creazione del KOR (Comitato di difesa degli operai), che Wojtyla prese più chiaramente posizione in favore della difesa delle libertà della società polacca: «Lo Stato deve essere al servizio della nazione, e non l'inverso!», dichiarò in un sermone pronunciato la sera del 31 dicembre 1976 14. Nel maggio dell'anno successivo inaugurò la chiesa di Nowa Huta, «città senza Dio» costruita venti anni prima dai comunisti come «alternativa socialista e atea alla cattolica Cracovia» 25. Come già prima il cardinale Wyszynski, il cardinale Wojtyla divenne così il nemico numero uno del regime. Tutto ciò che lo riguardava, ogni suo movimento, erano accuratamente sorvegliati dalla polizia segreta; nel suo entourage cominciarono a infiltrarsi sistematicamente informatori al servizio del regime: alla fine degli anni settanta la Curia di Cracovia era diventata un vero e proprio "nido di spie" 26. Le autorità polacche non poterono che restare sorprese quando, il 16 ottobre 1978, ricevettero «l'incredibile notizia» dell'elezione di Wojtyla al soglio di Pietro. Il messaggio pronunciato dal nuovo pontefice di fronte alle telecamere di tutto il mondo in occasione della messa d'intronizzazione suonava come un appello al cambiamento rivolto ai paesi dell'Est:

Fratelli e Sorelle! Non abbiate paura di accogliere Cristo e di accettare la sua potestà! Aiutate il Papa e tutti quanti vogliono servire Cristo e, con la potestà di Cristo, servire l'uomo e l'umanità intera! Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo! Alla sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa "cosa è dentro l'uomo". Solo lui lo sa! 27

Subito dopo l'elezione, Giovanni Paolo II espresse il desiderio di recarsi in Polonia. Il governo polacco, rendendosi conto dell'impossibilità di opporsi alla volontà del papa, discusse le condizioni del viaggio con monsignor Agostino Casaroli, inviato appositamente sul posto. Nell'aprile del 1979 Casaroli, che, fino ad allora, era stato il principale artefice dell' 'Ostpolitik della Santa Sede, fu chiamato a succedere come segretario di Stato al cardinale Jean Villot, scomparso il mese precedente, mentre il suo più fedele collaboratore, monsignor Achille Silvestrini, veniva nominato segretario del Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa 28. Ciò significava che il nuovo pontefice aveva ripreso gli elementi essenziali della politica dei suoi predecessori nei confronti dei paesi dell'Est e, soprattutto, della Polonia? In un libro-intervista recentemente pubblicato il cardinale Stanislaw Dziwisz, segretario particolare di Giovanni Paolo II dalla fine del Concilio, ricorda quanto questa politica "concordataria" facesse "soffrire" il nuovo pontefice, anche se egli non ne comprendeva bene il motivo 29. Il papa, semplicemente, non voleva rinunciare a quei collaboratori che erano riusciti a stabilire buoni rapporti con le autorità dell'Est comunista. Come lo stesso pontefice spiegò allora ai suoi collaboratori, le due strategie, quella del dialogo e quella della resistenza, non erano incompatibili ma complementari: «Benissimo — aveva dichiarato il santo padre —, voi andate avanti con i negoziati, io intanto porto avanti la mia sfida da quest'altra parte» 30. In occasione del primo viaggio di Wojtyła in Polonia (2-10 giugno 1979), il segretario di Stato tenne dunque i contatti con le autorità polacche. Ogni sera Stanislaw Kania, responsabile delle questioni religiose del Comitato centrale e futuro successore di Gierek alla guida del partito, comunicava le rimozioni del governo a Casaroli che, a sua volta, le trasmetteva al papa. Il pontefice, ricorda Casaroli, si mostrava «pronto a tirarne le conseguenze che gli fossero parse giuste» 31 Giovanni Paolo II era il primo papa a visitare un paese comunista. Come si è visto, il Cremlino aveva fatto di

tutto per impedire a Paolo vi di realizzare tale progetto in occasione delle celebrazioni per il millennio del cristianesimo in Polonia (1966): la visita del papa, aveva avvertito Leonid Breznev in un colloquio telefonico che Gierk riportò poi nelle sue memorie, «non farà che creare problemi» 32. Ma il primo segretario del POUP, ricevuto da Paolo vi in Vaticano nel dicembre del 1977, voleva dare l'immagine di una Polonia comunista tollerante nei confronti della religione: non immaginava l'impatto che avrebbero avuto sulla società polacca le parole di fuoco pronunciate da Wojtyla in occasione di questo viaggio.

Scenda il tuo Spirito!
Scenda il tuo Spirito!
E rinnovi la faccia della terra.
Di questa terra!33

La preghiera che Giovanni Paolo II pronunciò in quel sabato 2 giugno 1979 (vigilia di Pentecoste e anniversario del battesimo della Polonia) dinanzi a diverse centinaia di migliaia di fedeli radunati in piazza della Vittoria a Varsavia, era sì un'invocazione allo Spirito Santo, ma era anche un appello al popolo perché tornasse a essere padrone del proprio destino. I polacchi compresero allora che niente sarebbe più stato come prima: «Mi sono reso conto, e altri insieme a me — testimonierà più tardi un giovane operaio polacco che aveva assistito alla messa -, della forza immensa di cui il paese disponeva. Ogni ideologia ufficiale non era più che un relitto! Mi dicevo: se qualcuno riuscisse a radunare di nuovo queste forze, nessuno potrebbe opporvisi»34. Le tappe successive, Gniezno, culla del cattolicesimo polacco e sede primaziale, Czestochowa, cuore del culto mariano e "santuario della nazione", Auschwitz, "Golgotha del mondo contemporaneo", Cracovia, la capitale storica e la "sua" città, rappresentarono per il pontefice altrettante occasioni per esporre, in un clima di fervore patriottico e religioso, i grandi temi del suo pontificato: l'unità spirituale dell'Europa, il diritto alla libertà religiosa, la dignità della persona umana. In Slesia, terra mineraria e feudo politico di Edward Gierk, le autorità non avevano consentito alcuna visita papale. I lavoratori polacchi, che si erano recati in massa a Czestochowa per vedere il "loro" papa, erano usciti dall'incontro con una nuova consapevolezza dei loro diritti di fronte a un potere che non li

rappresentava più: quando dunque il governo, nel luglio del 1980, decise di aumentare i prezzi dei generi di prima necessità, senza contemporaneamente aumentare i salari, essi si ribellarono. 117.000 lavoratori dei cantieri navali Lenin di Danzica guidati da Lech Walêsa, un elettricista disoccupato di trentasette anni, entrarono in sciopero e rivendicarono la creazione di un sindacato libero. Mentre l'episcopato sembrava tardare a comprendere la reale portata di quanto accadeva, Giovanni Paolo II inviava un messaggio al cardinale Wyszyński per invitarlo a sostenere il movimento dei manifestanti. Gli accordi firmati a Danzica il 31 agosto 1980 sancirono la fondazione di un sindacato indipendente e autonomo: la nascita ufficiale di Solidarnosc (Solidarietà) rappresentava una prima breccia nella roccaforte del totalitarismo comunista. In autunno il clima si fece più teso a causa degli ostacoli opposti dal governo al riconoscimento ufficiale del nuovo sindacato. Kania, nuovo segretario del partito, si recò a Mosca per incontrare il suo omologo Breznev e per convincere i sovietici a rinunciare al loro piano di occupazione militare della Polonia. Informato dei preparativi dell'intervento russo dal consigliere americano alla sicurezza Zbigniew Brzezinski, Giovanni Paolo II inviò subito una lettera al leader sovietico per metterlo in guardia contro le implicazioni che una simile decisione avrebbe comportato. Scritta in francese e datata 16 dicembre 1980, la lettera ricordava il precedente dell'aggressione hitleriana del settembre del 1939 e, richiamandosi agli accordi di Helsinki, ricordava il diritto della Polonia, in quanto firmataria di tali accordi, di risolvere i problemi interni autonomamente, senza alcun intervento esterno. Seppure velatamente, il pontefice vi esprimeva inoltre il suo sostegno alla causa del nuovo sindacato: «Gli eventi che si sono verificati in Polonia in questi ultimi mesi sono stati causati dalla imprescindibile necessità della ricostruzione economica del paese, la quale richiede contemporaneamente una ricostruzione morale, basata sull'impegno consapevole, nella solidarietà, di tutte le forze della società nella sua interezza» 35.

La lettera non ebbe alcuna risposta, «neanche indiretta» 36. Qualche settimana più tardi, il Cremlino convocava a Mosca i leader polacchi (il primo segretario Kania e il neoeletto primo ministro Jaruzelski) per esortarli a introdurre la legge marziale nel paese. La situazione economica e sociale della Polonia, nel frattempo, si era ulteriormente deteriorata. Il 15 gennaio 1981, ricevendo in Vaticano

alcuni delegati di Solidarnosc guidati da Lech Walêsa, il papa li invitò a contribuire al rinnovamento morale della società polacca. La Polonia, aveva aggiunto riferendosi velatamente ai comunisti russi, aveva «diritto a tale rinascita nazionale» come qualunque altra nazione 37. Quando sembrava si fosse finalmente giunti a una tregua, si verificarono due eventi di fondamentale importanza per il futuro della Chiesa polacca: l'attentato a Giovanni Paolo II (13 maggio) e la morte del cardinale Wyszyński (28 maggio). Se il santo padre non fosse "miracolosamente" scampato all'attentato («Una mano ha sparato, un'altra ha deviato la pallottola», dichiarerà Wojtyła dopo aver appreso il terzo segreto della Madonna di Fatima), la Polonia avrebbe perso contemporaneamente i due uomini che l'avevano guidata e che avevano difeso i suoi diritti durante tutto il periodo comunista: «Senza l'aiuto di questo papa polacco — testimonia oggi il suo ex segretario - la rivoluzione di Solidarnosc avrebbe avuto difficoltà ad imporsi» 38. Lo stesso pontefice, pur non disponendo di particolari informazioni, non credette mai alla tesi dell'attentatore indipendente; né Ali Agca, quando, nel dicembre del 1983, Giovanni Paolo II si recò a fargli visita presso il carcere di Rebibbia, fece alcuna rivelazione importante. Se la "pista bulgara" di cui si è tanto parlato non ha avuto seguito, è in ogni caso difficile per uno storico pensare, anche in mancanza di prove concrete, che il KGB e i servizi segreti dei paesi dell'Est fossero del tutto estranei al fatto 39. Quanto alla scomparsa del cardinale primate, essa privava la nazione di un'autorità incontestabile proprio quando il governo si preparava a passare all'azione sotto la guida del generale Jaruzelski, nuovo "uomo forte" del partito. Se la dichiarazione dello stato di emergenza, all'alba del 13 dicembre 1981, poneva fine all'esperienza del primo sindacato libero della storia del comunismo sovietico, restavano tuttavia vive le speranze che la sua nascita aveva fatto sorgere fra la popolazione. Appresa la notizia, Giovanni Paolo II decise subito di inviare sul posto monsignor Luigi Poggi come suo rappresentante "itinerante" nei paesi dell'Est. Poggi fu incaricato, tra l'altro, di consegnare a Jaruzelski una lettera personale del papa nella quale, ricordando «le gravi offese» che la Polonia aveva subito negli «ultimi due secoli», il santo padre chiedeva di porre fine allo stato di guerra e di ristabilire il dialogo sociale 40. Nell'enciclica *Laborem exercens*, la prima enciclica sociale del suo pontificato (pubblicata il 14 settembre 1981), Giovanni Paolo II aveva difeso con forza il diritto dei lavoratori

«di associarsi [...] di formare associazioni o unioni» per difendere i loro «interessi vitali». La moderazione di cui aveva dato prova il nuovo primate di Polonia Józef Glemp nel suo primo intervento televisivo successivo agli eventi, poteva tuttavia far pensare che la Chiesa polacca avesse deciso di abbandonare al loro destino Lech Walêsa e i suoi compagni. Ma il papa, dopo un colloquio tenuto in Vaticano con monsignor Bronistaw D^browski, segretario generale della Conferenza episcopale polacca, decise che le cose dovevano andare diversamente: la candela accesa sul davanzale della sua finestra la sera del 24 dicembre dimostrò al mondo intero la sua "solidarietà" con il popolo polacco. Da quel momento in poi, nei suoi interventi pubblici e, soprattutto, durante le udienze del mercoledì, Wojtyla non tralasciò mai di esprimere la sua solidarietà con il sindacato indipendente 41.

E in questo contesto decisamente particolare che si inquadra il secondo viaggio compiuto da Giovanni Paolo ii nella sua patria, dal 16 al 23 giugno 1983. L'opportunità di tale iniziativa era forse discutibile perché non era stato ancora revocato lo stato d'assedio e la maggior parte dei leader dell'opposizione era ancora agli arresti. E per questo che il papa pose come condizione di poter incontrare liberamente il capo di Solidarnosc. L'incontro si tenne in uno chalet nei pressi di Zakopane (alle pendici dei monti Tatra) il 23 giugno, ultimo giorno di permanenza del pontefice in terra polacca. Era forse un modo per voltare pagina rendendo omaggio a un "guerriero" sconfitto? Per aver commentato in questi termini l'incontro tra Giovanni Paolo 11 e Lech Walçsa, il vicedirettore dell'"Osservatore romano", don Virgilio Levi, fu costretto a rassegnare immediatamente le dimissioni 4Z. L'appello al dialogo sociale lanciato dal papa in Polonia non implicava il "sacrificio" di Solidarnosc e la "normalizzazione" dei rapporti tra Chiesa e Stato: al contrario, esso chiedeva alle autorità polacche di tener conto di tutte le componenti della società; presupponeva, in altre parole, il rispetto degli accordi firmati a Danzica nell'agosto del 1980. La resistenza, e non soltanto quella polacca, usciva indiscutibilmente rafforzata da questo viaggio. Come scrisse Bernard Guetta, allora inviato speciale di "Le Monde":

Le folle riunite da Giovanni Paolo 11 in Polonia, la perfetta comunione morale e politica tra quelle e questo papa assolutamente in grado di sapere che l'uomo non vive di solo pane, non sono indifferenti per il futuro di altri paesi comunisti. Il futuro della Polonia influenzerà

l'evoluzione di tutto il blocco cui appartiene, e su questo futuro Giovanni Paolo ii ha un peso considerevole 43.

L'assassinio di padre Jerzy Popieluszko (19 ottobre 1984), che nelle sue "messe per la patria" si richiamava frequentemente a Giovanni Paolo ii per sostenere i diritti dei lavoratori, dimostrò tragicamente che il regime non aveva (ancora) recepito il messaggio: saranno necessari un nuovo viaggio del papa in Polonia (8-14 giugno 1987) e, soprattutto, l'avvento al Cremlino di Michail Gorbacëv perché si possa assistere a un reale cambiamento nei paesi dell'Est.

Il crollo finale

Dopo il gelo degli anni di Pio xii, i rapporti tra il Vaticano e l'Unione Sovietica, durante i pontificati di Giovanni xxiii e di Paolo vi, erano decisamente migliorati. Desideroso di normalizzare le relazioni con la Santa Sede, Chruscëv, sollecitato, come si è visto, dalla diplomazia italiana, non aveva tardato a mostrare un certo interesse per le iniziative di pace di papa Giovanni. Nel 1963 il giovane diplomatico sovietico Jurij Karlov, che aveva dedicato una tesi di diritto alla questione della sovranità internazionale della Santa Sede, era stato incaricato dai servizi segreti russi di redigere uno studio approfondito sull'argomento. Inviato a Roma, continuò a seguire gli affari del Vaticano fino a diventare, nel 1990, il primo ambasciatore dell'URSS presso la Santa Sede 44. Se l'udienza concessa da Giovanni xxiii alla figlia e al genero di Chruscëv nel marzo del 1963 aveva consentito di rompere il ghiaccio, l'incontro di Paolo vi alle Nazioni Unite con Gromyko, nel dicembre del 1965, aveva dato avvio a una serie di contatti diretti ai più alti livelli: negli anni successivi il capo della diplomazia sovietica sarebbe stato, di fatto, il principale interlocutore della Santa Sede. In un incontro tenutosi nel 1970, egli riuscì a ottenere dal papa l'adesione del Vaticano al Trattato sulla non proliferazione delle armi nucleari 45: l'adesione pontificia, si legge in un documento ufficiale, era motivata dal desiderio della Santa Sede «di apportare il suo contributo alle iniziative che, anche attraverso il disarmo, tendono a promuovere la sicurezza, la fiducia reciproca, la cooperazione pacifica nei rapporti tra i popoli» 46. Nel febbraio del 1971 una delegazione vaticana guidata da monsignor Casaroli si recò a Mosca per depositare l'atto di adesione al trattato. Nei suoi incontri con

le autorità sovietiche il diplomatico aveva confermato la volontà della Santa Sede di continuare a operare per la pace e per il disarmo, e aveva tentato di convincere i membri del Consiglio per gli affari religiosi della necessità di firmare un accordo bilaterale di tipo concordatario per salvaguardare i diritti della Chiesa in tutto il territorio sovietico 47. «La Santa Sede - aveva ricordato allora Casaroli - si ispira, nei confronti di ogni Paese, a questo principio: il rispetto delle leggi e la cura di evitare azioni segrete, clandestine, contro di esse, per stabilire con le autorità civili un rapporto aperto, rispettoso e franco» 48. Ma la diplomazia non era l'unica carta di cui il Vaticano disponeva per arrivare a Mosca.

Il dialogo ecumenico con l'ortodossia rappresentava un'altra possibile via per migliorare la situazione della Chiesa cattolica nei paesi d'oltre cortina e promuovere la pace nel mondo. Il Concilio Vaticano II, infatti, non soltanto non aveva pronunciato nuovi anatemi contro il comunismo, ma aveva anche riesaminato accuratamente le sue relazioni con le altre Chiese e comunità cristiane. Alla fine del Concilio, il patriarcato di Mosca si era detto soddisfatto dei progressi realizzati dalla Chiesa cattolica in materia di ecumenismo, ma, allo stesso tempo, aveva escluso ogni sua subordinazione a Roma 49. L'intransigenza del patriarcato nasceva, oltre che da ragioni di natura politica, anche da motivazioni di ordine propriamente ecclesiale. Per quanto riguarda le prime, la Chiesa ortodossa russa, totalmente assoggettata al potere sovietico fin dalla fine della guerra, non aveva libertà di movimento: se aveva inviato due osservatori alla prima sessione del Concilio, era soltanto perché così avevano deciso le autorità del Cremlino. Nel 1967 il patriarca Alexis era arrivato a emanare un'enciclica per celebrare il cinquantesimo anniversario della rivoluzione russa e per ricordare il carattere impresso «alla Chiesa ortodossa russa dal Santo Patriarca Sergio nello spirito del patriottismo» 50. Altro ostacolo al riavvicinamento con Roma era la questione della Chiesa uniate ucraina. Incorporata forzatamente alla Chiesa ortodossa russa nel 1946, essa si era ricostituita all'estero sotto la guida del suo capo spirituale, il metropolita Josyf Slipyj, liberato da Chruscëv nel gennaio del 1963 dopo diciotto anni di internamento nei gulag. Il prelado ucraino non era certo un sostenitore dell'ecumenismo e della politica di apertura all'Est: creato ufficialmente cardinale nel febbraio del 1965 (lo era già in pectore dal marzo del 1960), negli anni del postConcilio, approfittando della tribuna offertagli dal sinodo dei vescovi, denunciò ripetutamente le

persecuzioni subite sotto il regime sovietico dai cattolici uniati, sacrificati dal Vaticano sull'altare della riconciliazione con Mosca 5\ «Vir casaroliensis non sum», soleva ripetere riferendosi all'operato del "ministro degli Esteri" della Santa Sede 52. Si dovette attendere l'avvento di un papa slavo perché nei palazzi apostolici ci si rendesse realmente conto delle tragiche condizioni in cui versava la Chiesa uniata ucraina. In una lunga lettera inviata al cardinale Slipyj in occasione della preparazione del millennio del cristianesimo in Rus (Ucraina) il 19 marzo 1979, Giovanni Paolo II ricorderà le persecuzioni subite dai cattolici ucraini e rivendicherà con forza la libertà religiosa per la loro Chiesa.

Le difficoltà oggettive non scoraggiarono il Vaticano, che continuò a impegnarsi per instaurare un dialogo costruttivo con Mosca. Il Segretariato per l'unità dei cristiani, sorto nel 1960 e affidato inizialmente alla presidenza del cardinale Bea, cercò di mantenere con il patriarcato i migliori rapporti possibili: dopo il Concilio, il suo segretario e futuro presidente monsignor Willebrands si recò personalmente nella capitale sovietica per ringraziare le autorità della Chiesa russa per la loro partecipazione al Vaticano II. Altri incontri e colloqui si tennero in seguito a Leningrado (1967), a Bari (1970), a Zagorsk (1973), a Trento (1975). Uno dei mezzi cui Roma ricorse per promuovere il dialogo con Mosca fu quella che, comunemente, viene definita "la via storica dell'ecumenismo". Da questo punto di vista, il Pontificio comitato di scienze storiche, fondato nel 1954, giocò, sotto la guida del suo presidente monsignor Michele Maccarrone, un ruolo decisamente fondamentale⁵³. Come consultore del Segretariato per l'unità dei cristiani, lo storico del Laterano, che godeva della fiducia di Paolo VI, era stato coinvolto personalmente nell'opera di riavvicinamento tra Roma e Costantinopoli. Mentre lavorava alla redazione della dichiarazione comune sulla revoca delle scomuniche del 1054, Maccarrone maturò l'idea di organizzare un grande congresso storico interconfessionale con le Chiese ortodosse. Il convegno, incentrato sul tema La Chiesa greca in Italia dal VIII al XVI secolo, si svolse a Bari tra l'aprile e il maggio del 1969, e si propose di illustrare la nuova strategia ecumenica perseguita dal Comitato di scienze storiche: esso intendeva riunire alcuni ricercatori delle due confessioni, cattolica e greco-ortodossa, perché analizzassero insieme i problemi e gli aspetti di una storia comune. Nell'agosto del 1970 una delegazione del Comitato si

recò a Mosca per partecipare al Congresso mondiale di scienze storiche: non era la prima volta che una delegazione vaticana partecipava a un convegno in territorio sovietico, ma era sicuramente la prima volta che lo faceva in modo così «aperto e ufficiale». «La bandiera vaticana - osservava Maccarrone nel rapporto inviato ai superiori sventolava fra le bandiere dell'Università di Mosca» 54. Contemporaneamente, sia a Mosca sia a Leningrado, la delegazione di storici della Santa Sede (di cui facevano parte, tra gli altri, il professor Alphonse Dupront della Sorbona e il canonico Roger Aubert di Lovanio) era ricevuta con tutti gli onori dai rappresentanti del patriarcato. Il presidente del Pontificio comitato di scienze storiche approfittò per proporre di realizzare insieme un'analisi approfondita delle radici storiche della divisione; l'idea, tuttavia, non sembrò riscuotere particolare interesse presso i suoi interlocutori (in particolare presso monsignor Giovenale, che sostituiva il metropolita Nicodemo, in quei giorni in viaggio all'estero). «Io penso - osservava Maccarrone - sia un'idea da tener presente in eventuali conversazioni, o incontri, perché potrebbe giungere a concrete realizzazioni» 55. Fu tuttavia soprattutto durante il pontificato di Giovanni Paolo II che il Pontificio comitato di scienze storiche poté perseguire con maggior frutto la via storica dell'ecumenismo tanto cara al suo presidente.

L'elezione al pontificato del cardinale Wojtyła mise a dir poco in allarme i servizi segreti sovietici. «Mosca — commentò allora un giornalista italiano - preferirebbe avere Aleksandr Solzenicyn come segretario generale alle Nazioni Unite piuttosto che un papa polacco» 56. Un rapporto redatto su richiesta del capo del KGB Jurij Andropov presentava l'elezione del papa polacco come il risultato «di una cospirazione americano-tedesca» finalizzata a destabilizzare la Polonia e tutti i paesi del Patto di Varsavia (il documento citava il cardinale Krol, arcivescovo di Philadelphia, e il consigliere del presidente Carter Zbigniew Brzezinski, entrambi di origine polacca) 57. Un rapporto più attendibile, ordinato dalla direzione del partito all'Istituto di economia del sistema socialista mondiale, riteneva che l'elezione avrebbe comportato «un aumento delle pressioni del Vaticano per ottenere la libertà religiosa nei paesi del Patto di Varsavia» 58. Durante un incontro con Gromyko, tenutosi in Vaticano il 24 gennaio 1979, Giovanni Paolo II affrontò con la massima immediatezza il problema della libertà religiosa, con grande disappunto del suo interlocutore 59: questo modo

chiaro e diretto di affrontare la questione delle libertà (in particolare della libertà religiosa) significava, in sostanza, rimettere in discussione il totalitarismo comunista. Non occorre ricorrere a pesanti condanne teoriche: fedele al suo stile pastorale, Giovanni Paolo II non fu mai troppo drastico in materia di anticomunismo ⁶⁰. In conformità con lo spirito del Concilio, egli manifestò piuttosto il desiderio di portare avanti il dialogo con tutte le correnti dell'ateismo e, dunque, anche con il marxismo. Fu così sostanzialmente confermata la duplice funzione del Segretariato per il dialogo con i non credenti, fondato nel 1965 da Paolo VI: da un lato lo studio dell'ateismo, dall'altro il dialogo con i non credenti «aperti a una collaborazione sincera» ⁶¹. Negli anni ottanta il Segretariato, sotto la guida del suo nuovo presidente, il cardinale francese Paul Poupard, e del nuovo segretario, il vescovo sloveno Franc Rodé, decise di organizzare una serie di incontri con gli intellettuali marxisti dei paesi dell'Est (a Lubiana nel 1984, a Budapest nel 1986, a Klingenthal nel 1989, a Mosca nel 1991) ⁶². L'incontro più importante, tenutosi a Budapest nell'ottobre del 1986 con il patrocinio dell'Accademia ungherese delle scienze, affrontò il tema Società e valori etici. La scelta della capitale ungherese, appoggiata da Giovanni Paolo II, non fu casuale. La Santa Sede stava allora conducendo una serrata trattativa con il governo d'Ungheria per la nomina del successore del cardinale primate László Lékaï, morto il 30 giugno dello stesso anno. Simbolo della lealtà della Chiesa nei confronti del potere, quest'ultimo era succeduto, nel febbraio del 1974, al cardinale Mindszenty, esponente, al contrario, della resistenza al comunismo, e costretto dal Vaticano a dimettersi tre anni dopo aver lasciato (anche in questo caso contro la sua volontà) l'ambasciata americana a Budapest dove, come si è visto, si era rifugiato nel novembre del 1956 ⁶³. Alla fine degli anni settanta il cardinale Lékaï si era adoperato per isolare in Ungheria le voci dei dissidenti (come, ad esempio, quella di padre György Bulányi, fondatore delle "comunità di base"), ma non era riuscito a ottenere, nei loro confronti, alcuna condanna da parte di Roma ⁶⁴. Il Vaticano si oppose anche alla partecipazione all'incontro di Budapest di monsignor Cserháti, segretario dell'episcopato e teorico della "coesistenza" tra Chiesa e Stato ⁶⁵. L'accento posto dai marxisti ungheresi sui valori umanistici insiti nel pensiero di Marx colpì molto i teologi cattolici presenti:

Un'impressione generale si levò per me dal congresso: il Partito, che intendeva ancora tenere fermamente le redini del potere, sentiva che la gioventù gli sfuggiva di mano, e, pur senza mai dichiararlo esplicitamente, contava sull'esperienza della Chiesa in materia di educazione. Esso si sarebbe occupato dei cittadini adulti. Va da sé che questo progetto illusorio era indice di una crisi profonda 66.

Il riacquisito controllo della Compagnia di Gesù rappresentò in questo contesto una delle decisioni più significative dell'inizio del pontificato di Wojtyła. Dalla fine del Concilio, essa era diretta dal gesuita basco Pedro Arrupe. Nato a Bilbao nel 1907 da una famiglia profondamente cattolica, Arrupe entrò nella Compagnia di Gesù all'età di vent'anni. Svolsse la sua missione quasi interamente in Giappone, dove egli stesso, ultimato il noviziato in Olanda (1938), aveva chiesto di essere inviato. Mentre fino ad allora, sotto la direzione dei due precedenti generali (padre Włodzimierz Ledóchowski, dal 1916 al 1942, e padre Jean-Baptiste Janssens, dal 1945 al 1964), la Compagnia di Gesù aveva rappresentato la punta di diamante della lotta della Chiesa contro il comunismo ateo in Europa, adesso, nel clima di euforia post-conciliare, sotto la guida del suo nuovo generale si era schierata in prima linea nella lotta per la promozione della giustizia sociale nei paesi del/Terzo Mondo. «La missione della Compagnia di Gesù oggi è il servizio della fede, di cui la promozione della giustizia costituisce un'esigenza assoluta in quanto fa parte di quella riconciliazione tra gli uomini, richiesta dalla loro riconciliazione con Dio», si legge nel famoso "decreto 4" su fede e giustizia approvato in occasione della xxxii Congregazione generale riunita a Roma nel novembre del 1974 67. Lungi dal combatterlo come i suoi predecessori, padre Arrupe riteneva al contrario che, per promuovere la giustizia sociale, occorresse collaborare con il marxismo, secondo lo spirito dei grandi insegnamenti del Concilio 68. Criticato all'interno stesso della Compagnia, questo orientamento aveva dato origine a forti tensioni durante il pontificato di Paolo vi che, in più occasioni, non aveva esitato a intervenire per mettere in guardia il generale dei Gesuiti contro ogni politicizzazione della sua azione. Dopo di lui Giovanni Paolo I, nel discorso che avrebbe dovuto pronunciare di fronte ai procuratori della Compagnia di Gesù il 30 settembre 1978 (due giorni dopo la sua prematura scomparsa), aveva esortato la Compagnia a interpretare correttamente il significato della sua vocazione al servizio della giustizia: «il doveroso contatto

apostolico col mondo — ammoniva il papa — non significa assimilazione al mondo» 69. Consegnando il documento a padre Arrupe, su richiesta dello stesso generale dei Gesuiti, Giovanni Paolo II non aveva nascosto di condividere pienamente il punto di vista di papa Luciani. Il "papa nero" capì allora di non avere altra scelta che dimettersi per motivi di salute, come prevedevano le nuove costituzioni. Il santo padre inizialmente respinse le dimissioni, ma poi, nell'ottobre del 1981, fu costretto ad affidare la Compagnia a un "delegato personale", padre Paolo Dezza, poiché padre Arrupe, di ritorno da un viaggio in Estremo Oriente, era stato colpito da un ictus che gli impediva di continuare a esercitare il suo mandato. L'ingerenza pontificia negli affari interni dell'ordine provocò una certa agitazione tra i Gesuiti: in qualche modo, essa annunciava un'offensiva di più ampia portata, questa volta di natura dottrinale, contro i sostenitori della teologia della liberazione 70.

Se non riguardavano specificamente i regimi comunisti dell'Est, le due istruzioni sulla teologia della liberazione, pubblicate rispettivamente nel 1984 e nel 1986 dalla Congregazione per la dottrina della fede, rappresentavano una severa critica del marxismo in quanto «concezione totalizzante del mondo»: è proprio in nome di questa ideologia della liberazione che milioni di uomini sono stati privati delle libertà fondamentali «da parte dei regimi totalitari e atei che si sono impadroniti del potere per vie rivoluzionarie e violente», si legge nella prima Istruzione su alcuni aspetti della "Teologia della Liberazione" (*Libertatis nuntius*, 6 agosto 1984). «Non si può ignorare questa vergogna del nostro tempo: proprio con la pretesa di portare loro la libertà, si mantengono intere nazioni in condizioni di schiavitù indegne dell'uomo» (ivi, xi, 10). Il secondo documento, L'Istruzione circa la libertà cristiana e la liberazione (*Libertatis conscientia*, 22 marzo 1986), costituì, in un certo senso, un completamento del primo e spiegò il vero significato della liberazione cristiana, alternativa alla falsa liberazione del marxismo. Ma la Chiesa di Giovanni Paolo II non si identificava con nessuno dei due principali sistemi economici, il capitalismo e il collettivismo, in competizione tra loro su scala mondiale: era questo il messaggio contenuto nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), pubblicata in occasione del ventesimo anniversario della *Populorum progressio* di Paolo VI. Alcuni commentatori parlarono allora di un giudizio salomonico: il papa polacco era forse «diventato

l'apostolo dell'uguaglianza morale» dei due blocchi? 71 Mentre l'impero sovietico mostrava i primi segni di debolezza, la diplomazia riconquistava, almeno temporaneamente, tutti i suoi diritti. Il nuovo corso intrapreso dalla politica sovietica con l'ascesa al potere di Michail Gorbacëv non ebbe ripercussioni immediate sulle relazioni con il Vaticano: la diffidenza ereditata dagli anni di Andropov e di Cernenko era ancora l'atteggiamento dominante del Cremlino nei confronti di una potenza percepita come ostile. Nel 1985, in occasione del suo secondo incontro in Vaticano con Giovanni Paolo ii, Gromyko aveva anche rimproverato al pontefice l'atteggiamento ostile della Chiesa «nei confronti dei paesi socialisti» 72. Come ricorda l'ambasciatore Karlov nelle sue memorie, fu necessaria una «fuga» dal Vaticano perché la direzione del partito autorizzasse finalmente i suoi rappresentanti a Roma a riprendere le trattative con i più alti funzionari della Curia (il cardinale Casaroli e monsignor Silvestrini), i quali, a loro volta, avevano ricevuto l'ordine di cercare «dei canali di dialogo con l'Unione Sovietica» 73. Questi contatti, nel giugno del 1988, permisero il viaggio a Mosca, decisivo sotto tutti gli aspetti, del segretario di Stato di Giovanni Paolo ii. La delegazione vaticana fu invitata ufficialmente dal patriarcato di Mosca alle celebrazioni per il millennio del battesimo della Russia.

Il 13 giugno, dopo un primo colloquio con alcuni rappresentanti del governo, il cardinale Casaroli fu ricevuto da Gorbacëv al Cremlino. All'incontro, che si protrasse per circa un'ora e mezza, erano presenti due soli interpreti 74. L'artefice della glasnost (trasparenza) e della perestrojka (riforma) sottolineò innanzitutto la convergenza tra «il nostro nuovo pensiero politico» e «krimea seguita dal Vaticano»: «Abbiamo in comune — ribadiva - numerosi concetti, numerose idee». Latore di una lettera personale del papa e di un memorandum sulla situazione della Chiesa in Russia, il cardinale, dal canto suo, sottolineò il mutato atteggiamento del Vaticano nei confronti dell'URSS sin dal pontificato di Giovanni XXIII. Quando Gorbacëv gli spiegò che la sua azione mirava essenzialmente al «bene dell'uomo, [al]l'umanizzazione della vita dell'uomo in società», Casaroli non ebbe alcuna difficoltà a rispondere che una simile concezione dell'azione politica concordava «perfettamente con la posizione del Papa» 75. Il primo segretario generale del PCUS si mostrò invece molto più fermo sulla questione della non ingerenza della Chiesa nella vita interna dei popoli

dell'Unione Sovietica, i quali, affermava, non avevano alcuna intenzione di rinunciare al socialismo. La questione dell'avvio di relazioni diplomatiche ufficiali tra i due Stati non fu neanche accennata. Soltanto sul finire della conversazione ci fu un lieve segnale di apertura da parte del dirigente sovietico che, al momento di congedarsi, lasciò intendere al suo ospite che avrebbero potuto «rivedersi in Italia»: «fu - ricorda l'ambasciatore Karlov - la vera frase clou dell'incontro» 76.

La visita di Gorbacëv in Vaticano ebbe luogo il 1° dicembre 1989: furono necessari circa diciotto mesi alle diplomazie dei due Stati per preparare lo storico incontro. In verità, fu soprattutto a partire dalla primavera del 1989 che le autorità sovietiche, vedendo che nei paesi del blocco orientale la situazione cominciava a sfuggire al loro controllo, iniziarono a mostrare realmente un certo interesse per la normalizzazione dei rapporti con la Santa Sede: il Vaticano di Giovanni Paolo II divenne allora oggetto di tutte le loro attenzioni. È opportuno ricordare che la Chiesa cattolica, nei paesi dell'Est, combatteva ovunque in prima linea accanto al popolo per la conquista della libertà e della democrazia. In Polonia, dopo il trionfo elettorale di Solidarnosc alle prime elezioni libere del giugno 1989, il cattolico Tadeusz Mazowiecki, uno dei capi storici del movimento, si accingeva a costituire il primo governo non comunista dell'era sovietica. In Cecoslovacchia il vecchio cardinale Tomášek, dopo essersi opposto a Charta 77, era diventato uno dei simboli della dissidenza accanto a Vaclav Havel e ad Alexander Dubcek. In una lettera datata 4 gennaio 1988 egli aveva esortato i cattolici cechi «a far circolare e a firmare» una petizione in trentuno punti per reclamare la libertà religiosa: «la viltà e la paura - concludeva il cardinale - non sono degne di un vero cristiano» 77. Il profondo cambiamento dell'arcivescovo di Praga, acclamato dalla folla in delirio durante un raduno del Forum civico, nel novembre del 1989, doveva molto all'influenza del suo amico Karol Wojtyła, che, dopo la sua elezione al pontificato, lo aveva più volte ricevuto in Vaticano 78. La lettera indirizzata da Gorbacëv a Giovanni Paolo II il 6 agosto 1989 rappresentò una vera e propria svolta. Frutto di un'elaborazione piuttosto complessa, essa parlava di un cambiamento di «approccio verso il Vaticano» ed esprimeva un profondo compiacimento per il «ruolo positivo» che quest'ultimo avrebbe potuto svolgere a livello internazionale 79. Fu l'ambasciatore Karlov a recarsi a Castel Gandolfo per consegnare personalmente il documento al papa: durante l'incontro,

il pontefice esprime al suo ospite la sua approvazione nei confronti della perestrojka che, osservava il santo padre, si basava sui «diritti umani, la libertà di coscienza e il diritto alla libera professione di fede»; «Se Gorbacëv verrà a Roma, e se ne parla già con certezza aggiungeva il pontefice -, e se mi farà onore della visita, lo incontrerò con piacere e speranza» 80. Secondo l'inviato sovietico, il principale obiettivo del Vaticano era stabilire relazioni diplomatiche con l'URSS, cosa che avrebbe rappresentato il culmine della carriera del cardinale Casaroli 81. Nell'ottobre del 1989 un viaggio a Mosca di monsignor Angelo Sodano, il nuovo capo della diplomazia vaticana, consentì di riprendere i colloqui su questo punto. Gorbacëv cercò allora di spiegare al suo interlocutore che non era possibile pensare a una normalizzazione dei rapporti tra l'Unione Sovietica e la Santa Sede senza coinvolgere anche la Chiesa ortodossa russa. Per il riconoscimento della Chiesa greco-cattolica ucraina era necessario il consenso del patriarcato: è per questo che il leader sovietico, prima di recarsi a Roma per incontrare Giovanni Paolo II, ebbe cura di consultare il patriarca Pimen sull'opportunità di un eventuale viaggio del papa in Russia. Il 1° dicembre, durante la visita ufficiale di Gorbacëv in Vaticano, si parlò sicuramente di questo viaggio che il papa desiderava effettuare per incontrare i fedeli e visitare i luoghi sacri della Russia, ma si discussero anche altri temi, come la pace internazionale, la situazione dei paesi dell'Est, la libertà dei fedeli in Unione Sovietica, la questione dell'uniatismo e, infine, l'istituzione di relazioni diplomatiche tra i due Stati⁸². Si deve forse pensare che l'incontro del 1° dicembre fu «un atto di capitolazione puro e semplice», come scrisse George Weigel nella biografia di Giovanni Paolo II⁸³. Nella lettera inviata al leader sovietico il 2 maggio 1990, il papa si guardò bene dall'interpretare i cambiamenti verificatisi a est come una vittoria del cristianesimo sull'ateismo e preferì invece sottolineare la convergenza delle rispettive posizioni circa la necessità di costruire la "casa comune" dei popoli europei:

Credo, in effetti, che la nostra analisi della situazione coincida sostanzialmente nel riconoscere che i profondi cambiamenti realizzati in più di un paese europeo - purtroppo non sempre in modo pacifico — abbiano avuto per protagonista l'Uomo, soggetto di diritti e centro dell'ordine giuridico nazionale ed internazionale 84.

Nel 1989, annus mirabilis, la divisione post-bellica dell'Europa, di cui il papa polacco non aveva mai smesso di denunciare l'assurdità, aveva "miracolosamente" fine, come affermò il nuovo presidente cecoslovacco Vaclav Havel nel discorso di benvenuto indirizzato a Giovanni Paolo II appena atterrato all'aeroporto di Praga (il 21 aprile 1990). Crollava così anche il sistema totalitario che aveva assoggettato tante popolazioni europee in nome di una non ben definita filosofia materialista della storia e del progresso. Si concludeva il "secolo delle ideologie", "religioni alternative" contro le quali la Chiesa aveva combattuto con successo una battaglia lunga e impari, e si estingueva, infine, l'ultima eresia cristiana.

Conclusione

Vorrei tornare brevemente, per concludere, sui quattro principali temi su cui è articolato il presente volume. Il primo riguarda le relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e l'Unione Sovietica. L'espressione, per la verità, è impropria, perché si dovrà attendere la visita di Michail Gorbacëv in Vaticano nel dicembre del 1989, vale a dire alla fine del periodo preso in esame dal presente studio, perché tra le due parti si instaurino veri e propri rapporti diplomatici. È opportuno tuttavia notare che la nascita del primo Stato ateo della storia, l'Unione delle repubbliche socialiste sovietiche (URSS), non ha modificato in modo eclatante l'atteggiamento del Vaticano nei confronti degli Stati moderni sorti dalla rivoluzione del 1789. Gli sforzi compiuti dalla diplomazia vaticana negli anni venti per trovare un qualche *modus vivendi* con le autorità sovietiche che garantisse un minimo di libertà alla Chiesa in Russia si iscrivono nella logica di una politica concordataria che non sarà mai del tutto abbandonata. Se negli anni più critici del terrore staliniano l'Unione Sovietica non sembrava più interessata a concludere un simile accordo con la Santa Sede, le cose cambiarono dopo la morte dello "zar rosso": la diplomazia sovietica indirizzò al Vaticano di Pio xii tutta una serie di segnali di distensione che furono tuttavia accolti con notevole sospetto. L'ascesa al soglio di Pietro di Giovanni xxiii favorì l'instaurarsi, nei rapporti tra Roma e Mosca, di un clima nuovo che portò alla partecipazione di due osservatori ortodossi russi alla prima sessione del Vaticano ii: non si ribadirà mai abbastanza l'importanza di questo Concilio, cui parteciparono numerose delegazioni episcopali dell'Est (polacca, ungherese, jugoslava), per l'attuazione della Ostpolitik vaticana. Avviata da Giovanni xxiii e portata avanti coraggiosamente da Paolo vi, nonostante i dubbi e la mancanza di risultati concreti, essa, fin dall'inizio, fu oggetto di severe critiche all'interno del mondo cattolico, anche da parte degli episcopati interessati. In realtà, come dimostra il presente studio, la ricerca di accordi di tipo concordatario (anche se non si tratterà mai di concordati nel senso formale del termine), finalizzati a

garantire la sopravvivenza istituzionale della Chiesa oltre cortina mediante il mantenimento o la restaurazione di una gerarchia ecclesiastica in comunione con Roma, non aveva nulla di rivoluzionario rispetto alla politica adottata in passato: la distinzione tra Stati e ideologie, su cui essa si fondava, non aveva mai cessato di ispirare la politica della Santa Sede nei confronti dei totalitarismi. Lo stesso Giovanni Paolo II, il papa "venuto da lontano", così estraneo alla Curia e al suo modo di pensare e di agire, si guarderà dal mettere in discussione l'operato del cardinale Casaroli, di cui peraltro Wojtyla farà il suo segretario di Stato. Credo sia opportuno, alla fine di questo studio, sottolineare la continuità di tale politica, indipendentemente dai cambiamenti che la interessarono.

Il secondo tema di indagine del presente volume riguarda la collaborazione tra cattolici e comunisti. Il problema cominciò a presentarsi in occasione delle elezioni dell'aprile-maggio 1936, che condussero alla vittoria del Fronte popolare in Francia. L'appello alla "mano tesa", lanciato la vigilia, e reiterato il giorno dopo le elezioni dal segretario generale del Partito comunista francese Maurice Thorez, suscitò un acceso dibattito all'interno del mondo cattolico francese. Tutta un'avanguardia di intellettuali e di riviste ritenne possibile, in nome della doverosa solidarietà della Chiesa con la classe operaia, dare ad esso una risposta, se non del tutto positiva, almeno favorevole. Questa specie di "anticomunismo positivo", che sottolineava il fondamento cristiano dei valori di giustizia sociale propugnati dai comunisti, suscitò subito una profonda diffidenza nei vertici della gerarchia: alla condanna dottrinale del comunismo ateo, ufficializzata dall'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), seguì una serie di misure disciplinari nei confronti di alcune riviste ("Terre Nouvelle", "Sept") ritenute troppo concilianti. Le preoccupazioni pastorali dell'ultimo Pio xi, che temeva, mostrando di sposare la causa di un anticomunismo istintivo, di fare il gioco del nazismo, non apportarono alcun cambiamento alla linea di rigida fermezza concretizzatasi principalmente nella pubblicazione del decreto del Sant'Uffizio (i° luglio 1949) che vietava, sotto pena di sanzioni che potevano arrivare fino alla scomunica, qualunque forma di collaborazione dei cattolici con i partiti e le associazioni di ispirazione comunista. Praticamente inapplicabile in un paese cattolico come l'Italia, dove gli elettori comunisti rappresentavano circa un terzo della popolazione, il

provvedimento contribuì tuttavia a orientare le coscienze nei momenti più tesi della guerra fredda. Tutte le correnti del progressismo cristiano del dopoguerra che, dopo la vittoria comune contro il fascismo, avevano creduto possibile avviare una simile collaborazione, si trovarono, a Est come a Ovest, delegittimate e guardate con sospetto.

Mentre molti padri conciliari auspicavano una nuova condanna del comunismo ateo, gran parte dell'assemblea, appoggiata prima da Giovanni XXIII, poi da Paolo vi, rifiutò di adottare una simile misura. Proprio mentre Pio xn veniva duramente attaccato per l'atteggiamento assunto durante la guerra di fronte alla Shoah, questo "secondo silenzio" della Chiesa aprì le porte a una nuova fase di collaborazione che, intorno alla metà degli anni settanta, portò, in Italia, al famoso "compromesso storico" tra la Democrazia cristiana e il Partito comunista. L'elezione di Giovanni Paolo ii, nell'ottobre del 1978, segnò il ritorno dei vertici della gerarchia ecclesiastica a una sorta di anticomunismo dottrinale e pratico, di cui furono espressione, tra l'altro, due istruzioni sulla teologia della liberazione e il riacquisito controllo della Compagnia di Gesù.

Il terzo tema trattato dal volume riguarda i rapporti tra il pensiero cristiano e il marxismo. Se la riflessione cristiana sul totalitarismo sovietico si sviluppò sin dagli anni trenta, fu perlopiù dopo la guerra che la filosofia marxista cominciò a esercitare sugli intellettuali cattolici una certa attrattiva, motivata, peraltro, anche dal prestigio ad essa conferito dalla vittoria dell'Unione Sovietica sulla Germania di Hitler e dalla resistenza comunista contro il nazismo. La propensione a stringere un'alleanza con il marxismo caratterizzò le correnti del progressismo cristiano: molti intellettuali valorizzarono i fondamenti umanistici del pensiero del grande filosofo tedesco (soprattutto degli scritti giovanili, i famosi Manoscritti economico-filosofici del 1844) e idealizzarono il modello sovietico. Ancora pochi erano gli autori che giungevano a parlare di elementi convergenti fra le due dottrine, ma la via del dialogo con i non credenti, inaugurata dal Concilio, legittimerà ogni ricerca in questo senso. I colloqui tra intellettuali cristiani e marxisti occidentali, organizzati dalla Paulus-Gesellschaft tra il 1965 e il 1967, miravano proprio a stabilire le basi di una possibile convergenza, sul piano di un umanesimo dell'incarnazione profetica, tra un cristianesimo e un marxismo privati dei loro rispettivi dogmi. Il gauchismo cattolico degli anni settanta non parlerà più di corrispondenza tra marxismo e ateismo

o, almeno, tenderà a considerare sotto una luce positiva la critica marxista della religione. I concetti marxisti di alienazione e di lotta di classe offriranno anzi gli strumenti per un'analisi scientifica della realtà sociale. La pubblicazione del libro Arcipelago gulag di Aleksandr Solzenicyn ricordò la natura essenzialmente concentrazionaria dell'esperienza sovietica: l'aberrazione totalitaria e criminale dei regimi comunisti non poteva più essere considerata un semplice incidente di percorso imputabile al delirio di un tiranno sanguinario come Stalin, ma si iscriveva nella logica stessa dell'ateismo marxista. La fine del sogno comunista favorirà il riavvicinamento della Chiesa agli ambienti della dissidenza (come accadde ad esempio in Polonia) e aprirà la strada, alla fine degli anni ottanta, alla grande rivoluzione pacifica per la democrazia.

Il quarto e ultimo tema affrontato dal presente volume è quello dell'ecumenismo. Gli esordi del movimento ecumenico risalgono agli anni immediatamente successivi alla Prima guerra mondiale. La Chiesa cattolica si mostrò in un primo momento riluttante nei confronti di un movimento che cercava di promuovere l'unione delle Chiese sul modello della Società delle Nazioni. La politica unionista che lo animava, a partire da Leone xiii, prevedeva il ritorno delle Chiese orientali dissidenti in seno alla cristianità romana: all'indomani della rivoluzione d'Ottobre, essa avrebbe ispirato il grande progetto pontificio di una riconquista della Russia scismatica, sostenuto e guidato soprattutto dal gesuita francese Michel d'Herbigny (almeno fino alla duplice disgrazia che lo colpì negli anni trenta). La fine del miraggio russo non comportò o, almeno, non così presto come ci si sarebbe potuto aspettare, un riavvicinamento con la Chiesa ortodossa russa, che fu oggetto di una durissima persecuzione fino a quando, a partire dal 1943, non divenne la principale alleata del governo sovietico nella grande guerra nazionale contro l'invasore tedesco. I tentativi del presidente americano Truman di mobilitare le Chiese cristiane contro il comunismo ateo nel contesto della guerra fredda non riscontrarono l'approvazione del papato: il Vaticano, come già aveva fatto in occasione della guerra di Spagna e, durante la Seconda guerra mondiale, di fronte alle richieste dell'Asse, rifiutò di benedire una nuova crociata dell'Occidente contro il bolscevismo sovietico. La sollecitudine pastorale per il popolo russo portò al contrario Pio XII a concepire l'idea di un "ponte spirituale e cristiano" di cui il sindaco di Firenze Giorgio

La Pira fu, nel mondo cattolico degli anni cinquanta, il profeta ispirato. Lo straordinario riavvicinamento tra Roma e Mosca all'approssimarsi del Vaticano II rese possibile, come si è visto, la partecipazione di alcuni rappresentanti del patriarcato alla prima sessione del Concilio. La via dell'ecumenismo, che la Chiesa conciliare scelse fermamente di seguire, era anche la via della pace e della distensione con l'Est. Sin dal giorno della sua elezione, Giovanni Paolo II non cesserà mai di ricordare l'esistenza di due tradizioni cristiane, quella occidentale e quella orientale, e di operare, con il successo a tutti noto, per la riconciliazione della grande famiglia dei popoli europei.

Note

Per le opere non disponibili in lingua italiana, la traduzione è dell'autore e della traduttrice.

Introduzione

1 Ricordiamo, a titolo esemplificativo, le opere di J.-M. Benoist, *Marx est mort*, Paris 1970; A. Glucksman, *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes*, Paris 1975; B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Paris 1977.

2 In particolare alla sua *Histoire des démocraties populaires*, 2 voll., Paris 1952-69.

3 Ph. Chenaux, *Les Églises chrétiennes et la Déclaration de 1948: rejet ou ralliement?*, in P. Meyer-Bisch (éd.), *Universalité des Droits de l'homme et diversité des cultures*, Fribourg 1984, pp. 203-13.

4 Id., Georges Cottier (1922), in S. Leimgruber, M. Schoch (hrsg.), *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel-FreiburgWien 1990, pp. 627-39.

5 Ignoravo che il professor Cywinski fosse uno dei principali consiglieri di Wałęsa all'interno di Solidarnosc: l'11 dicembre 1983, in occasione del ritiro del premio Nobel per la pace, egli lesse a Oslo il testo dell'allocuzione preparata dal sindacato.

6 *Une Europe vaticane* Entre le Pian Marshall et les Traités de Rome, Bruxelles 1990.

7 *Entre Maunas et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris 1999.

8 Pie xii. *Diplomate et pasteur*, Paris 2003.

9 E. Traverso, *De l'anticommunisme. L'histoire du xix^e siècle relue* par Nolte, Furet et Courtois, in *"L'Homme et la Société"*, 2001, pp. 169-94, note 140-141.

10 Cfr. l'opera collettiva pubblicata a cura di M. Dreyfus et al., *Le siècle des communismes*, Paris 2004, pp. 140-1 e 169-94.

11 W. Gurian, *Le Bolchevisme*, Paris 1932; Id., *Le Bolchevisme, danger mondial*, Paris 1936; J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936; É. Voegelin, *Les religions politiques*, Paris 1994. Sulla ripresa di queste categorie nella storiografia recente cfr. l'interessante volume di E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2001.

12 A. Besançon, *Le malheur du siècle: Communisme-Nazisme-Shoah*, Paris 1998, p. 121.

13 H. Moll (hrsg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhundert*, 2 voll., Paderborn 1999; A. Riccardi, *Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento*, Milano 2000.

14 H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, München-Zürich 1975 (trad. ingl. *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Athens 1981). Una nuova edizione, rivista e ampliata, è stata pubblicata a Zurigo nel 1993 con il titolo *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*.

15 A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987. Altre due opere, ugualmente preziose, completano quella che lo stesso autore definisce una trilogia: *Le Cardinal Villot (1905-1979). Secrétaire d'État de trois papes*, Paris 1989, e *Les Trois Rome. L'Église des années soixante*, Paris 1991. Cfr. anche *Catholiques en Russie d'après les archives du KGB 1920-1960*, Paris 1998.

16 A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992.

17 Cfr. gli atti dei due convegni organizzati dal Pontificio comitato di scienze storiche, rispettivamente a Mosca (1998) e a Vienna (2001): *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi. Atti del Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca*, Città del Vaticano 2002 e 2006.

18 Cfr. in particolare il volume di R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Torino 1992.

19 Cfr. ad esempio la tesi, attualmente in corso di stampa, di L. Pettinaroli, *La politique russe du Saint-Siège (1905-1939)*.

20 G. Barberini (a cura di), *La politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*, Bologna 2008. Cfr. anche le memorie dello

stesso Casaroli, pubblicate postume con il titolo *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000, e i volumi della collana "Santa Sede e politica nel Novecento" (Bologna). Per un primo bilancio su questi lavori cfr. A. Giovagnoli, *Ostpolitik.- un bilancio storiografico*, in A. Silvestrini (a cura di), *L'Ostpolitik di Agostino Casaroli (1963-1989)*, Bologna 2009, pp. 103-31.

21 Cfr. E. Nolte, *Nazionalismo e bolscevismo: la guerra civile europea, 1917-1945*, Firenze 1988.

22 Vorrei, a questo proposito, rivolgere uno speciale ringraziamento ad alcuni giovani ricercatori di questi paesi che mi hanno aiutato nel corso delle ricerche: per la Polonia, Damien Thiriet e Renata Latala, per l'Ungheria, Andras Fejerdy.

1 La Chiesa e la rivoluzione d'Ottobre

1 Per un quadro generale ci si baserà sui lavori classici di M. Mourrin, *Le Vatican et l'URSS*, Paris 1965; H. Stehle, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Athens 1981; A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987; A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992.

2 Cfr. a questo proposito due opere fondamentali: R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Torino 1992; AA.w., *Santa Sede e Russia da Leone xii a Pio xi. Atti del Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca*, Mosca, 23-25 giugno 1998, Città del Vaticano 2002 e 2006. Cfr. anche l'articolo di É. Fouilloux, *Vatican et Russie soviétique (1917-1939)*, in "Relations internationales", 27,1981, pp. 303-18, e quello di G. Croce, *Le Saint-Siège, l'Église orthodoxe et la Russie soviétique. Entre mission et diplomatie (1917-1922)*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 105,1993,1, pp. 267-97.

3 F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xxf siècle*, Paris 1995, p. 81.

4 Egli, come vedremo in seguito, non era ancora giunto alla conclusione che la Santa Sede non doveva trattare con il nuovo regime (aes iv, Russia 40).

5 G. Petracchi, I gesuiti e il comunismo tra le due guerre, in V. Ferrane (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, Firenze 2004, pp. 125-33.

6 Cfr. R. Taradel, B. Raggi, *La segregazione amichevole. "La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850-1945*, Roma 2000.

7 G. Miccoli, Un nouveau protagoniste du complot antichrétien à la fin du XIXe siècle, in A. Becker, D. Delmaire, F. Gugelot (éds.), *Juifs et chrétiens: entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Villeneuve d'Ascq 2002, p. 22.

8 Schioppa a Gasparri, 6 aprile 1918, in *aes* Iii, Russia 345.

9 Petracchi, *I gesuiti e il comunismo*, cit., p. 130 (che cita tre articoli pubblicati nella rivista dei Gesuiti francesi "Études" nel 1920 e nel 1921).

10 Valfré di Bonzo a Gasparri, 15 aprile 1919, in *aes* iii, Austria Ungheria 532.

11 Valfré di Bonzo a Gasparri, 4 settembre 1919, *ivi*, Austria Ungheria 533.

12 Gli ebrei sono i principali fautori del bolscevismo universale, in "dc", 6 marzo 1920, pp. 326-8. Cfr. anche N. Cohn, *Histoire d'un mythe. La "conspiration" juive et les protocoles des sages de Sion*, Paris 1967; P.-A. Taguieff, *Les Protocoles des sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Paris 1992.

13 Ch. Thoinet, La persistance de l'antijudaïsme et de l'antisémitisme dans le monde chrétien: l'exemple de la "Revue internationale des sociétés secrètes", in Becker, Delmaire, Gugelot (éds.), *Juif et chrétiens*, cit., pp. 121-30.

14 Cfr. M. T. Pichetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano 1983.

15 *aes* iv, Russia 13.

16 Rapporto del 9 gennaio 1919, in *Acta Nuntiaturae Polonae*, vol. lvii; S. Wilk (a cura di), *Achille Ratti (1918-1921)*, voi. Ili, 12 xi 1918-31 11919, Roma 1997, p. 261.

17 "aas", 17, 1925, p. 543.

18 Cfr. a questo proposito la biografia assai ben documentata di M. Poorthuis, Th. Salemink, *Op zoek naar de blauwe ruit. Sophie van Leer, een leven tussen avant-garde, jodendom en Christendom (1892-1953)*, Nijmegen 2000.

19 A. Ramaekers, Doctor Anton Van Asseldonk O.s. crucis 1892-1973, in "Clairlieu", 37.1978, PP-14-47-

20 Pax super Israel, marzo 1925, pp. 3-5.

21 Ivi, pp. 22-5.

22 "AAS", 20,1928, pp. 103-4.

23 L'intero dossier è conservato negli archivi della Congregazione per la dottrina della fede (ACDF), Rerum Variarum, 1928, n. 2. Cfr. il mio articolo Le Saint-Siège et la question de l'antisémitisme sous le pontificat de Pie xi, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 99, 2004, 3-4, pp. 700-22, e H. Wolf, "Properfidisjudaeis". Die "Amici Israel" und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagßirsbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholischen Kirche and Antisemitismus, in "Historische Zeitschrift", 279, 2004, pp. 611-58.

24 ACDF, Rerum Variarum, 1928, vol. 1, n. 2.

25 Ivi, Feria v.

26 R. Laurentin, L'Église et les Juifs à Vatican 11, Paris 1967, pp. 104-5.

27 Il pericolo giudaico e gli "Amici d'Israele", in "cc", 78, 1928, pp. 335-44.

28 Valfré di Bonzo a Gasparri, 27 dicembre 1918, in AES IH, Austria Ungheria 532.

29 Minuta di una lettera inviata il 23 marzo 1919, ibid.

30 A. Mercati, Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, Roma 1919-54. Per una sintesi storica cfr. R. Minnerath, L'Église et les États concordataires, 1846-1981, Paris 1983.

31 F. Margiotta-Broglio, La politique concordataire du Saint-Siège vis-à-vis des États totalitaires, in "Relations Internationales", 27,1981, pp. 319-42.

32 Tra i principali concordati è opportuno ricordare quelli conclusi con la Lettonia (1922), con la Baviera (1924), con la Polonia (1925), con la Lituania (1927), con l'Italia (1929), con la Germania (1933), con l'Austria (1934) e con la Jugoslavia (1935, mai ratificato).

33 Cfr. C. Fantappiè, Chiesa romana e modernità giuridica, voi. 1, L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903); voi. 11, Il Codex Iuris Canonici (1917), Milano 2008.

34 A. Riccardi, Antisovietismo e Ostpolitik della Santa Sede da Benedetto xv a Paolo vi, in A. Melloni, M. Guasco (a cura di), Un

diplomatico fra dopoguerra e dialogo: Möns. Mario Cagna (1911-1968), Bologna 2003, p. 125.

35 Seguiamo qui l'analisi proposta da Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono*, cit., pp. 98 ss.

36 Si tratta di una dichiarazione del cardinale Gasparri (15 dicembre 1918) riportata in *Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillart* (ier août 1914-31 décembre 1918), Paris 1994, p. 988.

37 Ponenza preparata in vista di una riunione della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari riguardo alla Russia (giugno 1918), citata in Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono*, cit., p. 99.

38 Telegramma datato 7 febbraio 1919, in AES IH, Russia 361.

39 La Santa Sede e il Governo Massimalista russo, in "OR", 2 aprile 1919.

40 Ibid.

41 Lettera del 23 settembre 1920 all'episcopato polacco.

42 La lettera, datata 5 agosto 1921, è pubblicata in "OR", 8-9 agosto 1921.

43 La Santa Sede decise in particolare di non aderire alla Commissione internazionale di soccorso istituita a Ginevra con il patrocinio della Società delle Nazioni (Gasparri a Cerretti, 23 settembre 1921, in AES III, Russia 371). I motivi di tale decisione non sono molto chiari: con ogni probabilità, ci si voleva preservare da eventuali problemi futuri, evitando, agli occhi del governo russo, qualunque compromissione. Cfr. a questo proposito G. Petracchi, *La missione pontificia di soccorso alla Russia (1921-1923)*, in AA.W., *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi*, 2002, cit., pp. 131-5.

44 Così si esprimeva lo stesso monsignor Pizzardo in una conversazione con il consigliere federale cattolico Giuseppe Motta (citato in Croce, *Le Saint-Siège*, cit., pp. 270-1, nota 18).

45 Rapporto conservato presso gli archivi della nunziatura di Varsavia (ASV, Archivio della nunziatura di Varsavia 204) e citato nella biografia pubblicata da Y. Chiron, *Pie xi*, Paris 2004, pp. 100-1.

46 Il testo originale francese del concordato è pubblicato in "DC", 1923, col. 1480.

47 Rinviamo al già citato e ben documentato articolo di Petracchi, *La missione pontificia*, pp. 122-80.

48 Cfr. G. M. Croce, Santa Sede e Russia sovietica alla conferenza di Genova, in "cs", 23, 2002, pp. 345-65.

49 Lettera autografa del cardinale Gasparri, 29 aprile 1922, in AES IV, Stati eccl. 50.

50 Ibid.

51 Istruzione a monsignor Pizzardo, s.d., ibid.

52 Cfr. ad esempio la preghiera a Pio xi dello scrittore russo Dimitri Merejkowsky (4 maggio 1922), pubblicata nel "Journal des Débats" il 7 maggio 1922, o, ancora, la Lettera aperta al papa dell'Union nationale russe de Paris (5 maggio 1922).

53 Istruzione di padre Ledóchowski sul viaggio a Genova del 4 maggio 1922, in AES IV, Russia 49.

54 Decreto sulla separazione tra Chiesa e Stato del 23 gennaio 1918.

55 Cfr. W. Becker, Diplomats and Missionaries. The Role Played by the German Embassies in Moscow and Rome in the Relations between Russia and the Vatican from 1921 to 1929, in "The Catholic Historical Review", 92, 2006, pp. 25-45.

56 Gasparri a Pacelli, 13 maggio 1924, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 30. Sul ruolo svolto da Pacelli cfr. Ph. Chenaux, Pie xii. Diplomate et pasteur, Paris 2003, pp. 157 ss.

57 E. T. Tokareva, Le relazioni tra l'URSS e il Vaticano: dalle trattative alla rottura (1922-1929), in AA.W., Santa Sede e Russia, 2002, cit., p. 245.

58 Documento citato ivi, p. 247.

59 Pacelli a Gasparri, 16 giugno 1924, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 30.

60 Pacelli a Gasparri, I° dicembre 1922, in AES IV, Baviera 3.

61 Nota del ministro francese a Monaco, 14 maggio 1922, citata in Petracchi, La missione pontificia, cit., p. 142.

62 Pacelli a Gasparri, 2 luglio e I° agosto 1924, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 30.

63 Pacelli a Gasparri, 12 febbraio 1925, ibid.

64 Tokareva, Le relazioni tra l'URSS e il Vaticano, cit., p. 254.

65 Pacelli a Gasparri, i° ottobre 1925, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 30.

66 Pacelli a Gasparri, 11 settembre 1926, in AES IV, Russia 48, ff. 27-30.

67 Pacelli a Gasparri, 6 ottobre 1927, ibid.

68 È ciò che comunica il nunzio Pacelli a Roland de Margerie, ambasciatore francese a Berlino (Pacelli a Gasparri, 6 marzo 1928, *ibid.*).

69 "OR", 22 agosto 1929, I° e 11 ottobre 1933.

70 Pacelli a Sincero, 11 novembre 1927, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 30.

71 Cfr. P. Broué, *Histoire de l'Internationale communiste (1919-1943)*, Paris 1997.

72 Per un primo approccio cfr. lo studio di J. Gotovitch, *Franc-maçonnerie, guerre et paix*, in AA.W., *Les Internationales et le problème de la guerre au XXE siècle*, Roma 1987, pp. 92-100.

73 Così si legge in un rapporto inviato al cardinale Gasparri il 17 febbraio 1917 dall'incaricato d'affari vaticano in Svizzera, monsignor Marchetti-Selvaggiani, in AES III, Svizzera 283.

74 A. Mattiazzo, *Le Internazionali cattoliche: origini e programmi*, in AA.W., *Genesi della coscienza internazionalista nei cattolici fra '800 e '900*, Padova 1983, p. 65.

75 Lettera del 18 febbraio 1920, in AES III, Stati eccl. 588.

76 Ivi, Stati eccl. 589.

77 Cfr. l'articolo ad essa dedicato in "OR", 31 agosto-10 settembre 1925.

78 Testo citato da Mattiazzo, *Le Internazionali cattoliche*, cit., pp. 128-9, note 177-178.

79 A. Mattioli, *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz*, Zürich 1994, pp. 138 s.

80 G. de Reynold, *Mémoires*, Fribourg 1963, vol. m, pp. 506-8.

81 Tali documenti furono trasmessi dalla nunziatura di Berna al cardinale Gasparri il 18 novembre 1926 (AES IV, Stati eccl. 272).

82 La minuta della risposta di monsignor Pizzardo a monsignor Besson è datata 4 dicembre 1926, *ibid.*

83 Mattiazzo, *Le Internazionali cattoliche*, cit., pp. 132-5.

84 Montenach a Pizzardo, 25 novembre 1929, e Pizzardo a Montenach, 29 novembre 1929, in AES iv, Stati eccl. 272.

85 Colloquio con M. W. Widenmann, 10 maggio 1929, in AES IV, Russia 51.

86 Cfr. i contributi raccolti nel recente volume di M. Caillat, M. Cerutti, J.-F. Fayet, S. Roulin (éds.), *Histoire(s) de l'anticommunisme en Suisse/Geschichte(n) des Antikommunismus in der Schweiz*, Zürich 2009.

87 Mattioli, *Zwischen Demokratie*, cit., p. 118.

88 Di Maria a Gasparri, 25 aprile 1927, in AES IV, Russia 18.

89 Lettera del 13 gennaio 1931, ivi, Russia 77.

90 Così si legge in un comunicato della nunziatura di Berna del 10 novembre 1928, ivi, Svizzera 25.

91 S. Roulin, *Les réseaux religieux de l'Entente Internationale Anticommuniste (1924-1933)*, in Caillat, Cerutti, Fayet, Roulin (éds.), *Histoire(s) de l'anticommunisme*, cit., p. 174.

92 Lettera di A. Erdmann a Pio xi, 4 luglio 1931, in AES IV, Russia 51.

2 Il miraggio russo

1 Ratti a Gasparri, 22 febbraio 1921, in Archivi della nunziatura di Varsavia 204.

2 Citato in V. Peri, *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Roma 1994, p. 182. Sotto questo nome fittizio si nascondeva il francese Jean-François-Joseph Charon, che divenne l'apostolo instancabile del riawicinamento tra la Chiesa cattolica e l'Oriente cristiano. Cfr. su questo tema la monumentale edizione critica di G. M. Croce: G. Korolevskij, *Knigaa Bytija Moego (Le livre de ma vie). Mémoires autobiographiques*, 5 voll., Città del Vaticano 2007.

3 Su questo tema cfr. il contributo di G. M. Croce, *La badia greca di Grottaferrata e la rivista "Roma e l'Oriente"*, 2 vol., Città del Vaticano 1990.

4 V. P. Gajduk, *Russia e Vaticano tra xix e xx secolo: il dialogo secondo materiali d'archivio inediti*, in AA.W., *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi: atti del Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca*, Mosca, 23-25 giugno 1998, Città del Vaticano 2002, pp. 50-1.

5 Su tali contatti si vedano i documenti russi citati ivi, pp. 54-60.

6 Lettera del cardinale Gasparri a Denys Cochin, 28 giugno 1917, citata in B. Waché, Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), directeur de l'École française de Rome, Roma 1992, pp. 672-3.

7 V. Peri, Il progetto e le finalità del Pontificio Istituto Orientale, in Id., *Orientalis Varietas*, cit., pp. 171-3.

8 G. M. Croce, Alle origini della Congregazione Orientale e del Pontificio Istituto Orientale. Il contributo di Möns. Louis Petit, in "Orientalia Christiana Periodica", 53.1987. PP- 2.57-333-

9 Motu proprio *Orientis Catholici*, 15 ottobre 1917, in "AAS", 9,1917, p. 532.

10 D'Herbigny a Pacelli, 20 marzo 1924, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 23.

11 Cfr. la biografia pubblicata da C. Korolevskij, *Métropolitte André Szeptyckij 1865-1944*, Roma 1964.

12 A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987, pp. 86-96.

13 Lettera autografa datata 16 marzo 1917, in AES III, Stati eccl. 572.

14 Ibid.

15 Ciò costituì il tema centrale di un discorso programmatico pronunciato nel febbraio del 1921 presso il Pontificio istituto orientale.

16 Memoriale su L'Unione in Russia allegato alla lettera di Skirmunt a Gasparri, 30 luglio 1917, in AES III, Russia 344.

17 Von der Ropp a Ratti, 20 giugno 1918, ivi, Russia 345.

18 Relazione letta da monsignor von der Ropp dinanzi alla Congregazione per la Chiesa orientale (10 marzo 1922), ivi, Russia 374. Cfr. anche il testo di un precedente rapporto al santo padre, pubblicato integralmente in "cc", 71, 1920, pp. 474-7-

19 Peri, (*Mentalis Varietas*, cit., p. 272.

20 M. d'Herbigny, Vladimir Soloviev (1853-1900). *Un Newman russe*, Paris 1911.

21 L'articolo fu ripreso in un opuscolo con il titolo *Assurons aux Russes des Prêtres Catholiques Russes*, Paris 1920, p. 8 (in AES IV, Russia 13).

22 Oltre ai lavori di A. Wenger, cfr. le biografie di P. Lesourd, *Entre Rome et Moscou. Le Jésuite clandestin Mgr Michel d'Herbigny*, Paris 1976, e di L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny sj and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity*, Würzburg 1990. Cfr. inoltre la nota di É. Fouilloux in DHGE, vol. xxiii, coll. 1375-7.

23 N. Struve, *Soixante-dix ans d'émigration russe, 1919-1989*, Paris 1996, p. 17.

24 «Se la Russia si aprisse all'opera di apostolato, quali forze sarebbero pronte a lavorarvi? Quale perseveranza, quale assiduità, quale corrispondenza imposta a Vostra Eccellenza per arrivare a trovare un sacerdote che possa dedicarsi a queste anime a Berlino! Cosa accadrebbe se all'improvviso ne occorressero centinaia? Ahimè! Lo temo, i protestanti che hanno preparato tanti uomini, ci precederebbero» (d'Herbigny a Pacelli, 29 gennaio 1924, in AES IV, Russia 13).

25 Non è certo se si trattasse della nunziatura di Parigi o già della Segreteria di Stato: la lettera parla semplicemente di «una campagna di stampa che incoraggerebbe responsabilità ancora più pesanti che la Santa Sede potrebbe essere portata presto ad imporVi» (d'Herbigny a Pacelli, 15 ottobre 1923, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 31).

26 Wenger, *Rome et Moscou*, cit., p. 186.

27 Rapporto di padre Sergius von Grum-Grgimaylo a monsignor Pacelli, 30 marzo 1924, in ASV, Archivi della nunziatura di Berlino 31.

28 W. Becker, *Sowjetische Religionspolitik und vatikanische Hungerhilfe für Russland. Deutsche Aussenpolitik zwischen Moskau und Rom 1920-1929*, in AA.W., *Santa Sede e Russia*, cit., pp. 214-5.

29 Cfr. L. Pettinaroli, *Difficultés et fécondités d'une rencontre: catholicisme et orthodoxie à l'épreuve de l'émigration russe*, in AA.W., *Parcours de l'émigration, 1917-1945: culture et histoire*, pp. 289-309 (<http://russie-europe.ens-lsh.fr/>).

30 R. Schor, *Solidarité chrétienne? Orthodoxes russes et catholiques français dans les années 1920*, in "Cahiers de la Méditerranée", 63, 2001 (<http://cdlm.revues.org/>).

31 Rapporto sulla Possibilità d'une action française et catholique en faveur des Russes en France et spécialement à Paris, inviato da monsignor Guébriant a monsignor Cerretti il 4 novembre 1921, in ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 395.

32 Il rapporto è datato 12 ottobre 1923, ibid. Secondo Ralph Schor, i dirigenti dell'Union française d'aide aux Russes «si compiacevano di aver potuto aiutare, in un modo o nell'altro, 25.000 Russi tra il 1922 e il 1940».

33 Cfr. l'indagine sui disaccordi interni del seminario (tra padre Nikoloff e padre Omez, OP) commissionata al nunzio Maglione da Pio

xi tramite la Congregazione per la Chiesa orientale (Sincero a Maglione, 26 ottobre 1926, in ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 472). Il rapporto, la cui redazione fu affidata dal nunzio a padre Gustave Delattre della diocesi di Lille, raccomandava l'allontanamento dei due interessati.

34 Cfr. a questo proposito il già citato articolo di R. Schor.

35 Il passo si trova in una lettera al nunzio di Parigi Maglione, 7 maggio 1928, in ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 472.

36 C. Goussef, *Une intelligentsia chrétienne en exil: les orthodoxes russes dans la France des années 20*, in P. Colin (à.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris 1997, pp. 115-37. Sulla rivista "Put'" cfr. lo studio di A. Arjakovsky, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe: la revue "La Voie" (Put') (1925-1940)*, Paris-Kiev 2002.

37 Cfr. la biografia scritta da E. Behr-Sigel, *Un moine de l'Église d'Orient. Le père Lev Gillet*, Paris 1993, pp. 190-204.

38 Estratti di lettere di padre Pie Neveu, dal 10 febbraio al 21 marzo 1925, in AES IV, Russia 16.

39 Congregazione concistoriale, Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari e Congregazione per la Chiesa orientale, Russia 1. Condizioni religiose e provvedimenti per le diocesi latine russe, 11 febbraio 1926, pp. 32-3, ivi, Russia 17.

40 Arrestato l'anno seguente, e deportato prima sull'isola di Solovki e poi in Siberia, monsignor Sloskans (1893-1981) sarà finalmente liberato nel 1933. Sugli anni di prigionia cfr. il suo diario: *Témoin de Dieu chez les sans-Dieu. Journal de prison de Mgr Sloskans*, Mareil-Marly 1986.

41 Cfr. V. Poggi, J. Ledit sj, *Journal d'une mission en Russie* (1926), in "Orientalia Christiana Periodica", 53, 1987, pp. 5-40.

42 Peri, *Orientalis Varietas*, cit., p. 283.

43 Si pensi, a tale proposito, all'interesse mostrato nei suoi confronti dalla polizia segreta fascista (C. M. Fiorentino, *All'ombra di Pietro. La Chiesa cattolica e lo spionaggio fascista in Vaticano 1929-1939*, Firenze 1999, pp. 101-29).

44 SuW'" *affaire Deubner*" cfr. i documenti citati in Wenger, *Rome et Moscou*, cit., pp. 433-45. Una lettera inviata il 23 gennaio 1935 da monsignor Giobbe, segretario della Commissione pro Russia, a monsignor Micara, nunzio a Bruxelles, sembra confermare questa interpretazione (ASV, Archivi della nunziatura del Belgio 210). La

colpevolezza di questo sacerdote russo di rito orientale, nato a San Pietroburgo nel 1899, figlio di Ivan Deubner ed ex allievo degli Assunzionisti a Costantinopoli, non è mai stata provata dagli storici. I sospetti si sono spostati poi su un altro collaboratore della Commissione pro Russia, padre Edoardo Prettnner-Cippico (1905-1983). Cfr. D. Alvarez, *Iservizi segreti del Vaticano. Spionaggio, complotti, intrighi da Napoleone ai giorni nostri*, Roma 2008, pp. 168-74.

45 Quanto al secondo provvedimento, quello del 1937, fu dovuto verosimilmente alla sua condotta discutibile: cfr. a questo proposito il contributo di G. M. Croce in Korolevskij, *Mémoires autobiographiques*, cit., vol. ill, pp. L-LIII, n 291.

46 Lettera di padre Korolevskij a Sandalgi, 25 marzo 1934, ivi, vol. iv, pp. 1748-9.

47 Rapporto del 15 novembre 1937, in AES IV, Pontificia commissione pro Russia, Russia 247. Il domenicano francese dovrà a sua volta lasciare l'Unione Sovietica nel luglio del 1941.

48 J. Baubérot, *L'organisation internationale du protestantisme*. Le Conseil œcuménique des Églises, in J.-M. Mayeur (éd.), *Histoire du christianisme*, vol. xn, *Guerre mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris 1990, pp. 44-56.

49 Telegramma del 17 luglio 1927, in AES IV, Stati eccl., 284.

50 Padre Metzger aveva partecipato tra l'altro al primo congresso dell'Internazionale democratica di Marc Sangnier, svoltosi a Parigi nel dicembre del 1921 (W. Becker, *Le pacifisme sous la République de Weimar et ses liens avec Marc Sangnier et Bierville*, in Institut Marc Sangnier, éd., *Marc Sangnier. La guerre, la paix. Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997*, Paris 1999, p. 179).

51 Il rapporto fu trasmesso dalla nunziatura il 5 gennaio 1928 (AES IV, Svizzera 25). L'enciclica *Mortalium ánimos* è invece datata 6 febbraio 1928: sembra dunque difficile, nonostante la convergenza di vedute riscontrabile nei due testi, attribuire al rapporto Charrière una qualsivoglia influenza sulla redazione del documento pontificio.

52 Cfr. l'imponente biografia di R. Loonbeek, J. Mortiau, *Un pionnier: Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*. Liturgie et unité des chrétiens, 2 voll., Louvain-la-Neuve-Chevetogne 2001. Una versione ridotta, intitolata *Dom Lambert Beauduin, visionnaire et précurseur (1873-1960)*. Un moine au cœur libre, è stata pubblicata nel 2005 dalle Éditions du Cerf.

53 "Unité des chrétiens", gennaio 1978.

54 "Irenikon", aprile 1926.

55 A differenza della lettera apostolica *Equidem verba*, il testo del decreto della Congregazione per la Chiesa orientale è stato pubblicato in "AAS" (gennaio 1928).

56 Lettera del cardinale Pacelli all'abate coadiutore dell'abbazia di Mont-César (Lovanio), 30 marzo 1932, in AES IV, Belgio 55.

57 Lettera di padre Stotzingen al cardinale Pacelli, 15 marzo 1932, *ibid.*

58 *Ibid.*

59 Cfr. il mio *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris 1999, pp. 164-74.

60 N. Berdjaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris 1958, p. 319.

61 H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris 1927, pp. 119-20, nota 1.

62 Cfr. J. Prévotat, *À propos de Défense de l'occident (1927). Deux lettres de Jacques Maritain*, in B. Wzché (éd.), *L'histoire des croyants. Mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette*, Abbeville 1989, vol. 11, pp. 769-87.

63 "Irenikon", aprile 1926, p. 7.

64 Berdjaev, *Essai d'autobiographie*, cit., pp. 325-37.

65 Lettera a Maritain, 23 maggio 1930, in *Archives Maritain*.

66 Berdjaev, *Essai d'autobiographie*, cit., pp. 332-3.

67 R. Sébastien, W. de Vogt, *Rencontres*, Paris 1930, p. 9.

68 Lettera a W. de Vogt, 26 maggio 1930, in N. Berdjaev, *L'Orient et l'Occident. Textes suivis de débats*, in "Cahiers de la Quinzaine", 20, 1930, 9, p. 26.

69 Lettera a Robert Sébastien, 21 maggio 1930, *ivi*, pp. 33-4.

3 Cattolici e comunisti

1 N. Werth, *Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union Soviétique*, in S. Courtois (éd.), *Le livre noir du communisme*, Paris 1998, p. 202.

2 «Al 1° marzo 1930 - scrive Nicolas Werth - 6.715 chiese erano state chiuse o distrutte» (*ivi*, p. 202).

3 Si vedano le conferenze di monsignor d'Herbigny, *Le front antireligieux en Russie soviétique. Avril-Novembre 1929*, e *La guerre antireligieuse en Russie soviétique. La campagne de Noël (décembre 1929-janvier 1930)*, Paris 1930.

4 AES iv, Russia 73.

5 Cfr. la biografia di Y. Chiron, *Pie xi*, Paris 2004, pp. 328-30.

6 Il nuovo segretario di Stato Pacelli chiese ai nunzi di intervenire presso le missioni sovietiche «per scongiurare tale pericolo», mettendo peraltro in evidenza il carattere puramente spirituale (e non politico) del messaggio papale (AES IV, Russia 73).

7 Ivi, Russia 74.

8 Le dichiarazioni furono poi pubblicate in "DC", 5 aprile 1930, coli. 875-9.

9 AES iv, Russia 75.

10 Il nunzio a Vienna si era fatto portavoce della gratitudine e dell'ammirazione della comunità giudaica per la lettera del papa, che gli ebrei consideravano «la più potente autorità della terra» (lettera di monsignor Sibilia al cardinale Pacelli, 18 febbraio 1930, ivi, Russia 74).

11 Informata di questo attacco da monsignor d'Herbigny, la Segreteria di Stato ritenne inopportuno pubblicare una «rettifica» che avrebbe potuto «degenerare in polemica» (ivi, Russia 77). Come si è visto, gli attacchi sovietici al Vaticano riguardo agli ebrei sono decisamente precedenti alla Seconda guerra mondiale.

12 Cfr. il volumetto di monsignor d'Herbigny, *Les "Sans Dieu " militants et la propagande mondiale du communisme*, Paris s.d., che riprende due articoli pubblicati nella "Revue des Deux Mondes", i° e 15 febbraio 1933.

13 ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 469.

14 Pacelli a Maglione, 14 aprile 1932, *ibid.*

15 G. Petracchi, *La missione pontificia di soccorso alla Russia (1921-1923)*, in AA.W., *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi: atti del Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca*, Mosca, 23-25 giugno 1998, Città del Vaticano 2002, pp. 139-40. Cfr. anche il contributo fondamentale di padre P. Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action populaire (1919-1946)*, vol. 11, Paris 1981, pp. 190 s.

16 La nota trasmessa da Maglione a Pacelli il 27 giugno 1932 sembrava «riflettere esattamente la situazione del comunismo in questo paese» (ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 469).

17 Il direttore dell'Action populaire insisteva e, in una nuova lettera a Maglione (Vanves, 7 agosto 1932), scriveva: «Sarebbe facile ovviamente raccogliere qua e là dei tratti il cui insieme darebbe l'illusione di un comunismo francese violentemente orientato verso l'ateismo, verso la propaganda antireligiosa. Quadro tanto inesatto quanto facile da disegnare» (ibid.).

18 D'Herbigny, *Les "Sans Dieu"*, cit., p. 9. L'opuscolo, pubblicato dalla Fédération nationale catholique, si presenta come il risultato dell'inchiesta del 1932.

19 G. Petracchi, *I gesuiti e il comunismo tra le due guerre*, in V. Ferrone (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, Firenze 2004, p. 141.

20 J. Ledit, *Notre raison d'être*, in "Lettres de Rome sur l'Athéisme Moderne", maggio 1935, p. 1.

21 Cfr. a questo proposito il suo memoriale: *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*, Mainz 1973, pp. 624-6.

22 Petracchi, *I gesuiti e il comunismo*, cit., p. 143.

23 Si trattava del volume di Alia Rachmanova pubblicato in francese dall'editrice Plön con il titolo *La fabrique des hommes nouveaux*, Paris 1936.

24 M. Winock, *Histoire politique de la revue "Esprit" 1930-1950*, Paris 1975, pp. 73-4-

25 Sull'incontro del filosofo russo con Maritain cfr. CAP. 2.

26 Maritain a Mounier, 29 novembre 1933, in J. Maritain, E. Mounier, *Correspondance (1929-1939)*, Paris 1973, p. 99.

27 "Esprit", giugno 1934, p. 480.

28 N. Berdjaev, *Vérité et mensonge du communisme*, in "Esprit", ottobre 1932, pp. 104-28.

29 Prendo in prestito un'espressione di F. Michel, *Itinéraire d'une intellectuelle russe catholique*, Hélène Iswolsky (1896-1975), éd. par J.-M. Mayeur, Paris 1999-2000. Cfr. anche la sua autobiografia, *Au temps de la lumière*, Montréal 1945.

30 Maglione al vicario generale Dupin, 19 aprile 1933, in ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 507.

31 Dupin a Maglione, 14 giugno 1933, ibid.

32 Nota del 29 maggio 1936, in AES IV, Francia 351.

33 Pacelli a Maglione, 2 febbraio 1934, in ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 506.

34 Brochure di propaganda, citata in A. Coutrot, *Un courant eie la pensée catholique: l'hebdomadaire "Sept", mars 1934-août 1937*, Paris 1961, pp. 36-7.

35 Dal 1934 il centro pubblicò la rivista "Russie et Chrétienté" che, nel 1954, cambiò il titolo in "Istina".

36 Questi articoli, raccolti nel volumetto *Communistes et catholiques: rencontres impossibles* (Juvisy 1936), gli valsero, nell'ottobre del 1936, le congratulazioni della Segreteria di Stato.

37 Nota del 15 agosto 1934, in ACDF, SO 2881/34, Parisien.

38 Lettera del 28 febbraio 1935, in AGOP, v. 312, M. G. Gillet.

39 La lettera, datata 15 settembre, fu inviata da Maglione a Pacelli il 5 novembre. Il nunzio suggeriva di non menzionare «esplicitamente» il settimanale nella lettera che il santo padre avrebbe potuto inviare a padre Bernadot per il settimo anniversario della fondazione della rivista "La Vie Intellectuelle" (ASV, Archivi della nunziatura di Parigi 506).

40 Cfr. la già ricordata nota di padre Bernadot del 29 maggio 1936, in AES IV, Francia 351.

41 Y. Tranvouez, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France, xix'-xxf siècle*, Paris 1988, pp. 173-4.

42 Il rapporto, inviato da Maglione a Pacelli su sua richiesta, è datato 9 settembre 1935 (Maglione a Sbarretti, 28 marzo 1936, in ACDF, SO 4411/35, Parisien et alibi, voi. 1).

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Appunti redatti in seguito all'udienza pontificia del 24 febbraio 1936, in AGSF, Fonds J.-B. Frey, c 16.

46 ACDF, so 4411/35, Parisien et alibi, voi. 1.

47 Si tratta di un'espressione usata da Henri Massis e ripresa in un articolo della rivista "La Croix" del 12 giugno 1935. Il votum di padre Frey era datato 4 marzo 1936 {ibid.}.

48 «Siamo passati all'azione soltanto dopo che l'ortodossia cattolica di queste dottrine ci è stata garantita ufficialmente dall'Arcivescovado di Parigi» (articolo citato nel rapporto di Maglione a Sbarretti, 28 marzo 1936, ibid.).

49 Ibid.

50 "Terre Nouvelle", aprile 1936.

51 «Siamo ancora». Allocuzione di Sua Santità Pio xi in occasione dell'inaugurazione dell'esposizione mondiale della stampa cattolica, 12 maggio 1936.

52 "OR", 24 luglio 1936.

53 Nel maggio del 1936, dopo la pubblicazione del pamphlet di Pierre-Henri Simon, *Les catholiques, la politique et l'argent*, apparso nella collana "Esprit", la condanna della rivista di Emmanuel Mounier era data, negli ambienti romani, «per imminente» (Maritain a Mounier, 23 maggio 1936, in Maritain, Mounier, *Correspondance*, cit., p. 146).

54 Un primo progetto di enciclica contro le persecuzioni religiose nella Russia sovietica (*De divinis humanisque iuribus in Russiarum regionibus impiissime violatis*) risale al 1932 ed è conservato presso gli archivi vaticani. La Chiesa non poteva tacere di fronte alla gravità di quegli atti. Secondo una nota della Segreteria di Stato, redatta nel luglio del 1960 su richiesta del cardinale Tardini, sembra che non ci sia alcun legame tra questo progetto e l'enciclica pubblicata nel marzo del 1937 (AES IV, Stati eccl., 662 PO, s.n.).

55 «Art. 124. Per garantire ai cittadini la libertà di coscienza, la Chiesa in URSS è separata dallo Stato e la scuola dalla Chiesa. La libertà di esercitare il culto religioso e la libertà di propaganda antireligiosa sono riconosciute a tutti i cittadini».

56 Lettera manoscritta dell'11 aprile 1936, in AES IV, Stati eccl. 577.

57 Ibid.

58 Charles-Roux a Bonnet, 7 marzo 1933, citato in Ph. Chenaux, *Pie xii. Diplomate et pasteur*, Paris 2003, p. 185.

59 Decreto del 7 febbraio 1934, in "AAS", 1934, p. 93. Cfr. a questo proposito il volume di D. Burkard, *Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition*, Paderborn 2005.

60 Cfr. il mio articolo Pacelli, Hudal et la question du nazisme (1933-1938), in "RSCI", 57, 2003, pp. 133-54.

61 Hudal a Sbarretti, segretario della Congregazione del Sant'Uffizio, 7 ottobre 1934, in ACDF, *Rerum Variarum*, 1934, n. 29, voi. 1.

62 *Elenchuspropositionum de nationalismo, stirpis cultu, totalitarismo*, ibid.

63 Nel mondo cattolico queste tesi erano sostenute soprattutto dal convertito di origine giudaica Waldemar Curian, il cui volume *Bolshevism: Theory and Practice*, New York 1932, fu tradotto in italiano nel 1933.

64 Nazionalismo, razzismo, Stato totalitario. Voto dell'Eccm. Möns. Tardini, 20 aprile 1936, in *ACDF, Rerum Variarum*, 1934, n. 29, voi. 11.

65 Di essa facevano parte monsignor Ottaviani (segretario), monsignor Ruffini, monsignor Tardini, monsignor Perugini e monsignor Parente, e i padri Gillet (domenicano), Chagnon, Herman, Hürth e Ledit (tutti gesuiti) (Nota d'ufficio, *ibid.*).

66 *Ivi*, p. 1.

67 Razzismo, nazionalismo, comunismo, totalitarismo, *ivi*, n. 29, voi. iv, fase. 12. Gli allegati riportavano numerosi testi tratti dagli scritti di Hitler (*Mein Kampf*), Mussolini, Lenin, Marx ed Engels.

68 FERIA Quarta Die 18 novembris 1936; Ex. Aud. Ssmi FERIA Quinta die 19 novembris 1936, *ivi*, n. 29, voi. iv.

69 P. Godman, *Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive*, München 2004, pp. 139 s.

70 A. Ottaviani, *Institutiones iurispublici ecclesiastici*, 2 voll., Città del Vaticano

1935-

71 AES iv, *Stati eccl.* 574.

72 Ledóchowski a Pio xi, 24 febbraio 1937, *ibid.*

73 *Il Comunismo. Il pericolo e i rimedi*, *ivi*, *Stati eccl.* 573.

74 Stando a una successiva testimonianza di padre Ledit, l'incarico di lavorare alla redazione del testo fu affidato a padre Muckermann (lettera dell'8 agosto 1964, *ivi*, *Stati eccl.* 577).

75 Sul ruolo svolto da padre Desbuquois cfr. Droulers, *Politique sociale et christianisme*, cit., pp. 196-7. Nel giugno del 1936 l'Action populaire aveva condotto un'inchiesta sul comunismo, che sarà diffusa in oltre 10.000 esemplari (Paris 1937).

76 Droulers, *Politique sociale et christianisme*, cit., pp. 191-2.

77 In margine al testo il papa ha scritto «da verificare»: era un modo per prendere le distanze dall'antisemitismo "ossessivo" di padre Ledóchowski (aes iv, *Stati eccl.* 574). Il biografo di padre Desbuquois attribuisce a quest'ultimo la soppressione del passo relativo agli ebrei

nel testo definitivo (Droulers, *Politique sociale et christianisme*, cit., p. 197, nota 256).

78 Schema generale per la redazione di una Enciclica Pontificia sul Comunismo.

79 Chenaux, *Pie xii*, cit., p. 215.

80 Informato ufficiosamente dall'ambasciatore Charles-Roux della pubblicazione delle due encicliche, egli si ritenne «in parte responsabile» per non aver trasmesso l'informazione all'autore dell'articolo (Valeri a Pacelli, 12 maggio 1937, in *aes iv*, *Stati eccl.* 576).

81 Valeri a Pacelli, 21 agosto 1936, *ivi*, Francia 354.

82 Tali rapporti sono contenuti nel dossier, *ivi*, Francia 354 e 367.

83 La lettera è datata 10 maggio 1937, in *acdf*, so 187/37, *Rerum Variarum*, 1938, vol. i.

84 *Ibid.*

85 Valeri a Sbarretti, 25 giugno 1937, *ibid.*

86 *Discours et panégyriques de Sa Sainteté Pie xn (1931-1938)*, Paris 1939, p. 382 (trad. it. Eugenio card. Pacelli, Segretario di Stato di sua santità, *Discorsi e panegirici 1931-1938*, Milano 19594). Nel dossier conservato presso gli archivi del Sant'Uffizio si trova significativamente un numero di "France Réelle" (8 luglio 1937), settimanale di tendenza realista e maurrassiana, che racconta la visita del segretario di Stato di Pio xi a Lisieux, e denuncia la posizione di "Sept" e la sua pretesa di «guidare» le coscienze cattoliche (*ibid.*).

87 Sbarretti a Gillet, 24 luglio 1937, in *acdf*, so 187/37, *Rerum Variarum*, 1938, vol. i.

88 *Essai d'un rapport sur un projet d'entente anticommuniste entre catholiques et radicaux en France*, Sainte-Sabine, 30 ottobre 1936, in *aes iv*, Francia 367.

89 Gillet a Sbarretti, 30 agosto 1937, *ibid.*

90 Nota di monsignor Saliège sulla "scomparsa" di "Sept", inviata a monsignor Ottaviani alla fine di ottobre del 1937, *ibid.*

91 L'articolo si riferiva esplicitamente alla «morte di "Sept"» e metteva seriamente in discussione il censore della rivista («il censore avrebbe dovuto censurare») che, come si è visto, altri non era che lo stesso padre Chenu.

92 Valeri a Pacelli, 8 novembre 1937, in *aes iv*, Francia 368.

93 Udienza del 6 novembre 1937, *ivi*, *Stati eccl.* 354.

94 Valeri a Pacelli, 10 novembre 1937, ivi, Francia 368.

95 Pacelli a Valeri, 26 novembre 1937, ibid.

96 Il testo dell'allocuzione, pubblicato in "or", 25 dicembre 1937, e ripreso, in traduzione francese, in "dc", 20 gennaio 1938, omette questo passaggio.

97 Cfr. la lettera del provinciale di Francia padre Padé al nunzio Valeri, 18 dicembre 1937, in asv, Archivi della nunziatura di Parigi 602.

98 Lettera del 20 dicembre 1937, in aes iv, Francia 369.

99 Message de Noël du cardinal Verdier à son retour de Rome, in "La Croix", 23 dicembre 1937.

100 «Pio xi accetta la mano tesa ai cattolici», scriveva ad esempio Jacques Ducloux in "L'Humanité", 24 dicembre 1937.

101 Parola di Padre, fermezza di pastore, in "or", 29 dicembre 1937. L'articolo fu ripreso in traduzione francese in "dc", 20 gennaio 1938, coli. 85-7.

102 Cfr. i rispettivi discorsi del 25 e del 28 dicembre 1937, in "dc", 20 gennaio 1938, coli. 79-84.

103 Pacelli a Valeri, 4 gennaio 1938, in aes iv, Francia 369.

104 Come sostiene, ad esempio, E. Fattorini, Pio xi, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa, Torino 2007.

4 Guerra giusta o guerra santa?

1 Cfr. Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain, voi. vi, 1935-1938, ParisFribourg 1984, p. 1243.

3 Come dimostra chiaramente l'opera di J. Fiori, Guerre sainte, jihad et croisade, Paris 2002.

4 Cfr. D. Menozzi, Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti, Bologna 2008, pp. 15 s.

5 Baudrillart a Gasparri, 26 dicembre 1917, in aes iii, Stati eccl. 470, voi. v.

6 Gasparri ad Amette, 6 gennaio 1918, ibid.

7 Così scriveva, all'indomani del fallimento del colpo di Stato di Hitler, il nunzio apostolico a Monaco Eugenio Pacelli in un dispaccio al cardinale Gasparri, 1° maggio 1924, in aes iv, Baviera 3/ASv, nunziatura di Monaco 396/7.

8 M. Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1923, voi. in.

9 "Atipica" nel senso che non fu accompagnata da un'enciclica di carattere dottrinale o da un elenco di errori da condannare, come era accaduto, ad esempio, in occasione della condanna del modernismo.

10 È la tesi centrale dell'opera di J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation (1899-1939)*, Paris 2001. «Era importante partire bene», scriveva il cardinale Agostino Casaroli a proposito dei negoziati avviati nella primavera del 1963 con il regime

11 Cfr. il capitolo ad esso dedicato da Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 77-103.

12 Cfr. B. Höfling, *Katholische Friedensbewegung zwischen zwei Kriegen. Der «Friedesbund Deutscher Katholiken (1917-1933)»*, Waldkirch 1979, e lo studio più recente di W. Becker, *Le pacifisme sous la République de Weimar et ses liens avec Marc Sangnier et Bierville*, in Institut Marc Sangnier (éd.), *Marc Sangnier. La guerre, la paix. Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997*, Paris 1999, pp. 171-95.

13 Su questo argomento cfr. il mio articolo *Monseigneur Julien et l'Allemagne*, in Institut Marc Sangnier (éd.), *Marc Sangnier*, cit., pp. 105-20.

14 Tra i firmatari del documento si trovavano tre teologi francesi (il gesuita Albert Valensin, il domenicano Joseph Delos, don Bruno de Solages), quattro teologi tedeschi (don Joseph Mayer, il gesuita Constantin Noppel, don Franz Keller, il domenicano Franziskus M. Strattmann) e il futuro vescovo della diocesi François Charrière, allora professore di teologia morale al seminario di Friburgo. Altri teologi, a quanto sembra, parteciparono alle consultazioni, ma rifiutarono di firmare il documento finale (tra questi il gesuita francese Gustave Desbuquois).

15 *Paix et guerre*, Paris 1932, pp. 39-47. Sulla ricezione del documento nel mondo cattolico cfr. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 113-9.

16 Cfr. P. C. Gonzales Cuevas, *Charles Maunat y España*, in "Hispania. Revista española de historia", 54, 1994, pp. 45-68.

17 Cfr. a questo proposito l'opera ben documentata di F. Lafage, *L'Argentine des dictatures (1930-1983). Pouvoir militaire et idéologie contre-révolutionnaire*, Paris 1991, pp. 28-35.

18 Cfr. R. Morodo, *Los origines ideológicos del franquismo*. Acción española, Madrid 1985.

19 XXXII Congreso Eucaristico Internacional. Buenos Aires 10-14 de Octubre 1934, Buenos Aires 1935, vol. 1, p. 252.

20 Citata nell'articolo di E. Villanova, *La Teología en España en los últimos 50 años*, in "Revista española de teología", 50, 1990, p. 389. Cfr. inoltre il contributo di A. Botti, "Guerra di religioni" e "crociata" nella Spagna del 1936-39, in M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, Bologna 2005, pp. 357-89.

21 Nel luglio del 1937 raccomandò inoltre di sospenderne la pubblicazione in mancanza dell'unanimità dei vescovi su una questione così «delicata» (minuta di lettera del cardinale Pacelli al cardinale Goma, 31 luglio 1937, in *aes iv*, Spagna 282, f. 13).

22 A. A. Bolado, *La "Carta Colectiva" del episcopado español* (1937), in "es", 20, 1999,1, p. 168.

23 Echi della lettera collettiva dell'episcopato spagnolo, in "or", 3 settembre 1938.

24 *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, voi. vi, cit., pp. 1242-3.

25 Cfr. Ph. Chenaux, *Humanisme intégral* (1936) de Jacques Maritain, Paris 2006.

26 Nel maggio del 1938 il governo di Franco, attraverso il suo incaricato d'affari a Roma, aveva formalmente chiesto alla Santa Sede di dissociarsi dalla campagna

di Maritain «contro la Spagna nazionalista». Interpellato a questo proposito dal cardinale Pacelli, il nunzio a Parigi monsignor Valeri aveva risposto che gli era difficile intervenire apertamente e che, in ogni caso, Maritain non era il solo fra gli intellettuali cattolici ad assumere questo «atteggiamento deplorabile» (citava Bernanos e Mauriac). Cfr. Pacelli a Valeri, 19 maggio 1938; Valeri a Pacelli, 23 maggio 1938, in *aes iv*, Spagna 324.

27 Lettera da Tolosa datata 18 giugno 1938, pubblicata in Y. Floucat, *Lettres de B. Solages à J. Maritain*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 1-2, gennaiogiugno 1998, pp. 199-200.

28 Lettera di monsignor de Solages al sostituto Montini, 9 luglio 1938, in *asv*, Segreteria di Stato 1938, Varie 412.

29 Cfr. H. Raguer, *El Vaticano y la guerra civil española* (1936-1939), in "Cristianesimo nella Storia", 3, 1982, pp. 137-209; C. F. Casula, Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre, Roma 1988, p. 133; E. W. Crivellin, Pio xi e la guerra di Spagna, in G. Campanini (a cura di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna. Studi e ricerche*, Brescia 1988, pp. 41-59.

30 "cc", 83, 1932, pp. 172-3.

31 *aes iv*, Stati eccl. 344.

32 La Santa Sede e la situazione religiosa in Spagna, in "or", 10-11 agosto 1936.

33 *aes iv*, Spagna 285.

34 Allocuzione di sua santità Pio xi ai vescovi, sacerdoti, religiosi e fedeli profughi dalla Spagna, 14 settembre 1936, *ibid*.

35 Lettera enciclica *Divini Redemptoris*, 20. Cfr. anche Pio xi, *Nazisme et communisme. Deux encycliques de mars 1937*, Paris 1991, pp. 143-4.

36 È questo il significato dell'articolo A proposito del non intervento nella Spagna, pubblicato in "or", 13 dicembre 1936, e firmato dal suo direttore, ma direttamente ispirato da Pio xi. Cfr. la "mente del Santo Padre" (11 dicembre 1937), *ivi*, 302.

37 Lettera al cardinale Pacelli, 8 maggio 1937, *ivi*, 267.

38 Maritain a Pacelli, 1° luglio 1937, *ivi*, 296.

39 Pacelli a Valeri, 11 ottobre 1938, *ivi*, 303.

40 Cfr. la nota inviata dall'incaricato d'affari presso il governo di Burgos, monsignor Antoniutti, al cardinale Pacelli, che gli aveva chiesto di sondare il terreno riguardo a un'eventuale mediazione della Santa Sede (nota del 24 aprile 1938, *ivi*, 303, ff. 36-8).

41 Crivellin, Pio xi e la guerra di Spagna, *cit.*, pp. 51-3.

42 *acdf*, *Censura librorum* 1938, *Gesuiti* 179/38 (Bernanos); *aes iv*, Spagna 205, f. 44 (Mendizabal).

43 Cfr. il mio *Entre Maunat et Maritain. Une génération intellectuelle catholique* (1920-1930), Paris 1999, pp. 212-3.

44 *acfd*, *Censura librorum* 1938, *Gesuiti* 179/38.

45 *Les grands cimetières sous la lune*, in "or", 2-3 gennaio 1939.

46 "La Croix" aveva riportato una dichiarazione senza commento del presidente del Comitato spagnolo per la pace civile e religiosa Alfred Mendizabal, il quale, in due conferenze tenute rispettivamente a Lille e a Roubaix, aveva affermato che «di-

nanzi alla tragedia spagnola, i cattolici, come tali, restavano liberi di manifestare le loro preferenze e di accordare la loro simpatia all'uno o l'altro campo».

47 I cattolici e la guerra di Spagna, in "or", 16-17 gennaio 1939.

48 "La Croix", 20 gennaio 1939. Sull'atteggiamento del quotidiano francese riguardo alla guerra di Spagna cfr. A. Fleury, "La Croix"et l'Allemagne 1930-1940, Paris 1986, pp. 190-8 e 418 (per la nota di Merklen).

49 Lettera del 24 gennaio 1939, in Archives Maritain.

50 Ch. Journet, La guerre sainte et les croisades, in " nv", luglio-settembre 1939, p. 294.

51 Ivi, p. 218.

52 ADSS, 1, p. 232.

53 "or", i° ottobre 1939.

54 Santa Sede e Polonia, in "or", 15 ottobre 1939.

55 ADSS, 1, pp. 353-61.

56 è quanto riferisce l'"or" del 28 febbraio 1940, che riporta il testo della lettera del presidente americano con una foto dell'udienza. Cfr. adss, 1, pp. 353-61; Roosevelt a Pio xii, 23 dicembre 1939, ivi, pp. 348-50.

57 Taylor a Roosevelt, 28 febbraio 1940, in E. Di Nolfo, Vaticano e Stati Uniti, 1939-1952. Dalle carte di Myron Taylor, Milano 1978, pp. 102-3.

58 D. Alvarez, R. A. Graham, Papauté et espionnage nazi 1939-1945, Paris 1999, pp. 38-43.

59 Josef Müller (Ochsensep) era un anziano membro del Partito popolare bavarese. Cfr. le sue memorie: Bis zur letzten Konsequenz. Ein Leben für Frieden und Freiheit, München 1975.

60 O. Chadwick, Britain and the Vatican during the Second World War, Cambridge 1986, p. 91.

61 Note di monsignor Tardini, 11 marzo 1940, in adss, 1, pp. 384-7.

62 Ivi, p. 386.

63 Note del cardinale Maglione (successive ai suoi due incontri con Ribbentrop), 11 marzo 1940, ivi, p. 387.

64 Note di monsignor Tardini, 29 giugno 1940, ivi, p. 500.

65 Godfrey a Maglione, 4 luglio 1940, ivi, p. 501.

66 Godfrey a Maglione, 28 luglio 1940, ivi, p. 508.

67 P. Blet, *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Paris 1997, p. 71.

68 *Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillard* (20 mai 1941-14 avril 1942), Paris 1999, p. 268.

69 Cfr. A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987, pp. 602-8.

70 Note di monsignor Tardini, 5 settembre 1941, in *adss*, 5, pp. 10 e 183-4.

71 Roosevelt a Pio xii, 2 settembre 1941, in Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., p. 140.

72 Progetto di risposta al presidente Roosevelt, 14 settembre 1941, in *adss*, 5, p. 209.

73 Annotazioni di Myron Taylor sulle udienze papali del 9, 16, 20, 21 settembre 1941, in Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., p. 145.

74 Note del cardinale Maglione, 10 settembre 1941, in *adss*, 5, p. 193.

75 *Ivi*, p. 344.

76 Taylor a Pio xn, 19 settembre 1942, *ivi*, p. 687.

77 Pio xn a Taylor, 22 settembre 1942, *ivi*, p. 693.

78 Pio xii a Roosevelt, 5 gennaio 1943, in *adss*, 7, pp. 182-3.

79 Il presidente del Consiglio ungherese Kallay a Pio xn, 24 febbraio 1943, *ivi*, pp. 242-8.

80 Note del cardinale Maglione, 7 marzo 1943, *ivi*, p. 262. Nel settembre del 1941 Pio xn aveva fatto sospendere per le stesse ragioni la pubblicazione di un articolo della "Civiltà Cattolica" sulla situazione religiosa in Russia (cfr. il Diario delle consultazioni, 22 settembre 1941, citato in G. Sale, *Il preteso silenzio di Pio xn e l'olocausto*, in "cc", 152, 2002, p. 239).

81 Note di papa Pio xn, 15 marzo 1943, in *adss*, 7, pp. 275-6.

82 Note del cardinale Maglione, 27 marzo 1943, e di Tardini, 31 marzo 1943, *ivi*, pp. 278 e 281-2.

83 *Ivi*, p. 600.

84 Note di monsignor Tardini, 12 luglio 1944, in *adss*, 11, pp. 457-8.

85 Cfr. a questo riguardo il memorandum inviato a Myron Taylor il 21 giugno 1944, *ivi*, pp. 414-7.

86 Ch. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, vol. 11, *L'unité* (1942-1944), Paris 2000, P- 498.

87 *ADSS*, 11, pp. 504-IO.

88 Taylor a Pio xn, 4 settembre 1944, in Di Nolfo, Vaticano e Stati Uniti, cit., p. 352.

89 ADSS, 11, p. 527.

90 Note di monsignor Tardini, 4 aprile 1945, ivi, p. 725.

5 Roma o Mosca

1 Taylor a Roosevelt, 23 giugno 1944, in E. Di Nolfo, Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti. La corrispondenza segreta di Roosevelt e Truman con Papa Pacelli dalle carte di Myron Taylor, Roma 2003.

2 Nota redatta da padre Martegani, direttore della "Civiltà Cattolica", in seguito a un'udienza con Pio xn (2 aprile 1945), in G. Sale, La nascita della "leggenda nera" su Pio xn, in "cc", 160, 2009, p. 536.

3 Nota del 16 aprile 1945, citata ibid. Cfr. anche l'opera di Y.-H. Nouailhat, Truman, un chrétien à la Maison blanche, Paris 2007.

4 É. Fouilloux, L'église catholique en "guerre froide" (1945-1958), in "es", 22, 2001, pp. 687-715. Cfr. anche i lavori di P. Kent, The Lonely Cold War of Pope Pius

xn. The Roman Catholic Church and the Division of Europe 1943-1950, Montreal 2002, e di D. Kirby (ed.), Religion and the Cold War, New York 2003.

5 R. Garaudy, L'Eglise, le communisme et les chrétiens, Paris 1949, p. 331. Roger Garaudy si era recato a Roma per indagare sulla "politica vaticana" alla vigilia delle elezioni italiane dell'aprile del 1948. I suoi articoli, pubblicati nel giornale "Ce Soir", avevano fortemente «irritato» Pio xn (taccuino di Jacques Maritain, 5 maggio 1948).

6 "cc", 96, 1945, 2, p. 374.

7 Citato in Sale, La nascita della "leggenda nera", cit., p. 540. L'autore vede in questa campagna diffamatoria orchestrata da Mosca l'origine della "leggenda nera" su Pio xii.

8 Discorso di Sua Santità Pio xu al Sacro Collegio in occasione del Natale, martedì 24 dicembre 1946.

9 Maritain a Bidault, 12 ottobre 1945, in amae, Europe (1944-49), Saint-Siège, vol. Vili.

10 Ivi, 8 gennaio 1948, ivi, voi. ix.

11 Ivi, 10 maggio 1946. Su questo tema cfr. l'articolo di R. Fornasier, Jacques Maritain e la responsabilità collettiva del popolo tedesco, in "nd", 6, settembre-dicembre 2006, pp. 44-52.

12 A. Messineo, / trattati di pace. Diktat o contratto?, in "cc", 97, 1946, pp. 401-10.

13 Gowen a Marshall, 20 marzo 1947, in Di Nolfo, Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti, cit.

14 Allocuzione all'ambasciatore dell'Argentina, 12 gennaio 1947, in "aas", 39,

1947, p. 56.

15 Ivi, pp. 127 s.

16 Taylor a Truman, 27 agosto 1947, in Di Nolfo, Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti, cit.

17 Dispaccio del 24 luglio 1947, in amae, Europe (1944-49), Saint-Siège, vol. ix.

18 A. De Marco, Piano Marshall e orientamenti politici europei, in "cc", 99,

1948, pp. 128-9.

19 Lettera del 19 luglio 1948, in Di Nolfo, Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti, cit.

20 "or", 16 e 17 ottobre 1948.

21 Nota di Wladimir d'Ormesson, 22 ottobre 1948, in amae Europe (1944-49), Saint-Siège, vol. x.

22 Dispaccio del 22 ottobre 1948, in asmae, Affari politici (1946-50), Santa Sede 11 (1948).

23 Radiomessaggio di Sua Santità Pio xn al mondo intero in occasione del Natale, venerdì 24 dicembre 1948.

24 Cfr. M. Pacetti, M. Papini, M. Saracinelli (a cura di), La cultura della pace nella Resistenza al Patto atlantico, Bologna 1988.

25 "Le Monde", 2 marzo 1949.

26 Cfr. gli articoli pubblicati su "Esprit", aprile e maggio 1951. Su Waldemar Gurian cfr. la biografia di H. Hürten, Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Mayence 1972.

27 Parole di sua Santità Pio xn al Presidente del Consiglio della repubblica italiana, l'On. Alcide De Gasperi.

28 Conflictatio bonorum.

29 "Vie nuove", 12 febbraio 1949, asmaa, Affari politici (1946-50), Santa Sede 15

(1949)-

30 Dio e i falsari, in "or", 24 febbraio 1949.

31 D'Ormesson a Schuman, 14 febbraio 1949, in amae, Europe (1944-49), Saint-Siège, vol. x.

32 "dc", 9 novembre 1947, col. 1410.

33 Truman a Taylor, 26 marzo 1948, in Di Nolfo, Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti, cit.

34 Il Vaticano aveva seguito con una certa preoccupazione la crescente influenza dei Gruppi di Oxford in Svizzera alla vigilia della guerra. In un rapporto inviato a Roma dal nunzio a Berna monsignor Bernardini, il movimento era definito un «surrogato di Chiesa, ciò che i Tedeschi chiamano Ersatzreligion» (aes iv, Stati eccl. 587)*

35 F. Buchman, Refaire le monde, Caux 1947, p. 65.

36 Cfr. il mio articolo Renouveau spirituel et construction de l'Europe (1945-1950). Le rôle des milieux chrétiens de Suisse romande, in "Revue Suisse d'Histoire", 39, 1989, pp. 266-92.

37 Rapporto datato 30 dicembre 1946, in Archivi dell'episcopato di Friburgo.

38 Dichiarazione del 25 settembre 1947, in "dc", 12 settembre 1948, coli. 1153-6.

39 Bernardini a Charrière, 27 settembre 1951, in Archivi dell'episcopato di Friburgo.

40 Teuber a Charrière, 8 novembre 1950, ibid. Egli trasmette la lettera di A. H. Dennett, anziano ministro dell'Agricoltura del Parlamento di Victoria, a uno dei collaboratori di Buchman, 26 ottobre 1950.

41 Cfr. J. Maury (éd.), W. A. Visser't Hooft, pionnier de l'oecuménisme GenèveRome, Paris 2001.

42 Cfr. F. O. Nolde, Free and Equal. Human Rights in Ecumenical Perspective, Genève 1968.

43 Taylor a Truman, 29 aprile 1948, in Di Nolfo, Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti, cit.

44 Truman a Taylor, 19 maggio 1948, ibid.

45 Discepolo di Karl Barth, Josef Hromádka (1889-1969) aveva insegnato etica cristiana all'Università di Princeton durante la guerra, prima di ritornare nel suo paese nel 1947. Convinto che il socialismo

fosse il regime socio-politico più conforme al Vangelo, aveva accolto con entusiasmo l'ascesa al potere dei comunisti in Cecoslovacchia nel 1948. Vincitore del premio Lenin per la pace nel 1958, svilupperà progressivamente un atteggiamento più critico nei confronti del regime.

46 Conversazione Taylor-Roncalli (Parigi, 6 maggio 1948), in Di Nolfo, *Dear Pope*, Vaticano e Stati Uniti, cit.

47 Cfr. la biografia di V. Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna 1996.

48 Taylor a Truman, 24 giugno 1949, in Di Nolfo, *Dear Pope*, Vaticano e Stati Uniti, cit.

49 Ibid.

50 C. Falconi, *Il Pentagono vaticano*, Roma 1958; A. Riccardi, *Il "Partito romano" nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Brescia 1983.

51 ASMAE, *Affari politici (1946-50)*, Santa Sede, b. 25 (1950).

52 Radiomessaggio di Sua Santità Pio xn per celebrare il Natale dell'Anno Santo, sabato 23 dicembre 1950.

53 T. Judt, *Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, Paris 2009, p. 105. Su questo tema cfr. due sintesi classiche: J.-M. Mayeur, *Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne, xix-xx^e siècles*, Paris 1980; J.-D. Durand, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Bruxelles 1995. Cfr. inoltre le due opere collettive E. Lamberts (ed.), *Christian Democracy in the European Union (1945-1995)*, Louvain 1997, e M. Gehler, W. Kaiser, H. Wahnout (hrsg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert. Christian Democracy in 20th Century Europe. La démocratie chrétienne en Europe au xx^e siècle*, Wien 2001.

54 Radiomessaggio di Sua Santità Pio xn ai popoli del mondo intero, domenica 24 dicembre 1944.

55 *Enchiridion delle Encicliche*, voi. v, Pio xi (1922-1939), Bologna 1995, p. 21.

56 Di Nolfo, *Dear Pope*, Vaticano e Stati Uniti, cit.

57 Tra i numerosi lavori sull'argomento cfr. A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra chiesa cattolica e identità italiana 1918-1948*, Roma 1991, pp. 23-55.

58 Allocuzione del 20 febbraio 1946, in "cc", 97, 1946, 1, p. 307.

59 J.-M. Mayeur, *Pie xn et les mouvements catholiques européens*, in Id., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986, p. 71.

60 Allocuzione al Sacro collegio, 10 giugno 1946, in "cc", 97,1946, 2, p. 396.

61 Sull'origine dei comitati cfr. lo studio di M. Casella, *Le origini dei comitati civici*, in "rsci", 40,1986, pp. 446-534.

62 «Chi se ne astiene, specialmente per indolenza o per viltà, commette in sé un peccato grave, una colpa mortale» (Discorso di Sua Santità Pio xn ai parroci e ai quaresimalisti di Roma, mercoledì 10 marzo 1948).

63 Ibid.

64 Elezioni in Francia, in "or", 25-26 maggio 1951.

65 Telegramma del 21 giugno 1951, in amae, *Europe (1949-55)*, Saint-Siège, vol. XV.

66 R. Leiber, *Pie xn*, in "dc", 1959, col. 167.

67 Cfr. J.-D. Durand (a cura di), *Le Nouvelles Équipes Internationales. Un movimento cristiano per una nuova Europa*, Soveria Mannelli 2007.

68 *La Démocratie chrétienne dans le monde. Résolutions et déclarations des organisations internationales démocrates chrétiennes de 1947 à 1973*, Roma 1973, p. 120.

69 Testimonianza scritta del presidente delle nei August Van de Schryver, 30 settembre 1986.

70 "cc", 108,1957, 2, p. 435.

71 Su questo tema cfr. R. Papini, *L'internationale démocrate-chrétienne, 1925-1986*, Paris 1988.

72 Nota del 7 gennaio 1948, in amae, *Europe (1944-49)*, Saint-Siège, vol. ix.

73 Il testo è datato 7 gennaio 1948, ibid.

74 "dc", 16 luglio 1950, coli. 907-8.

75 Cfr. il mio *Une Europe vaticane? Entre le Pian Marshall et les Traités de Rome*, Bruxelles 1990.

76 V. Auriol, *Journal du septennat*, vol. v, Paris 1951, p. 463.

77 J. Hours, *L'idée européenne et l'idéal du Saint-Empire*, in "L'Année Politique et Economique", gennaio-marzo 1953, pp. 1-15.

78 Cfr. a questo proposito D. Preda, *Alcide De Gasperi federalista europeo*, Bologna 2004.

79 Discorso ai partecipanti al Convegno internazionale della «Pax Christi», 13 settembre 1952.

80 J. Maritain, *L'Europe et l'idée fédérale*, Paris 1993, pp. 15-47.

81 Maritain a Coudenhove-Kalergi, 27 febbraio 1943, in *Fondation Archives Européennes*, Genève.

82 Il testo integrale è riprodotto in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, voi. vii, 1939-1943, Paris-Fribourg 1988, pp. 1214-29.

83 P. Grémion, Berlin 1950. Aux origines du congrès pour la Liberté de la Culture, in "Commentaire", 34, 1986, pp. 269-80. Cfr. Anche Id., *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la Liberté de la Culture à Paris (1950-1975)*, Paris 1995.

84 "Esprit", novembre 1947.

85 "or", 22 luglio 1953.

86 "or", 8 dicembre 1953.

87 "or", 25 dicembre 1953.

88 Dispaccio del 2 gennaio 1954, in *amre, Europe (1949-55)*, Saint-Siège, vol.

xvii.

89 A. Messineo, Una Europa alla deriva, in "cc", 105, 1954, pp. 3-14.

90 "cc", 106, 1955, 1, p. 128.

91 "or", 27 marzo 1957.

6 Le crisi del progressismo cristiano

1 M. Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*, Paris 1966, p. 129.

2 Y. Tranvouez, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France, xixe-xxe siècle*, Paris 1988, pp. 132-71.

3 J. Boulrier, *J'étais un prêtre rouge. Souvenirs et témoignages*, Paris 1977, p. 156.

4 Sui legami di "Esprit" con il movimento cattolico progressista Pax cfr. cap. 10.

5 A quanto sembra, il nunzio a Parigi monsignor Angelo Roncalli, che lo incontrò in diverse occasioni, fece di tutto per evitargli tali sanzioni (cfr. A. G. Roncalli, *Journal de France*, vol. n, 1949-1953, introduction et annotation par É. Fouilloux, Paris 2008).

- 6 F. Joliot-Curie, *Cinq années de lutte pour la paix*, Paris 1954, p. 17.
- 7 "or", 24 aprile 1949.
- 8 Raccolse diversi milioni di firme in Europa occidentale.
- 9 R. d'Ouince, *Les catholiques et l'Appel de Stockholm*, in "Études", luglio-agosto 1950, pp. 106-20.
- 10 I testi citati (il radiomessaggio di Natale del 1944, il capitolo *Bellum omnino interdicendum* della nuova edizione del manuale di diritto ecclesiastico di monsignor Ottaviani, pubblicato nel 1947) proponevano una revisione della dottrina della guerra giusta nell'epoca del nucleare. Cfr. a questo proposito D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008, pp. 197-205.
- 11 M.-D. Chenu, *Chrétienté ou mission?*, in "La Vie Intellectuelle", giugno 1950, pp. 745-8.
- 12 Des prêtres ont signé: le R. P. Desroches d'Economie et Humanisme, in "Position", 10, giugno 1950.
- 13 Cfr. l'opera dedicatale dalla figlia: J. Sauvageot, *Ella Sauvageot. L'audace d'une femme de presse: 1900-1962*, Paris 2006.
- 14 Cfr. l'articolo scritto da Mounier in occasione della ripresa delle pubblicazioni: *Situation du personnalisme*, in "Esprit", gennaio 1946, pp. 4-25. Sull'«inflessione filocomunista del pensiero di Emmanuel Mounier» dopo il 1945 cfr. G. Boudic, "Esprit" 1944-1982. *Les métamorphoses d'une revue*, Paris 2005, pp. 49-67.
- 15 E. Mounier, *Marxisme ouvert contre marxisme scolastique*, in "Esprit", maggio-giugno 1948, pp. 707-8. Tra i pochi autori cattolici del numero monografico spiccano i nomi di Walter Dirks, direttore di "Frankfurter Hefte", di padre MarieDominique Chenu e di Jean Lacroix.
- 16 P. Riché, *Henri-Lrénée Marrou historien engagé*, Paris 2003, p. 375.
- 17 "dc", 24 settembre 1950, coli. 1241 s.
- 18 Cfr. F. Mabile, *Les catholiques et la paix au temps de la guerre froide. Le mouvement catholique international Pax Christi*, Paris 2004.
- 19 Lettera del 6 febbraio 1951, in *dp*, 1951, pp. 56-9.
- 20 Dispaccio del 6 aprile 1951, in *amae*, *Europe (1949-55)*, Saint-Siège, vol. xv.
- 21 Lettera del 22 marzo 1952, in Archivi dell'episcopato di Friburgo.
- 22 Citato in Y. Tranvouez, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien 1950-1955*, Paris 2000, p. 189.

23 Uomo di polso, era stato appena nominato dai suoi superiori direttore dell'Action populaire di Vanves. Cfr. a questo proposito lo studio di É. Fouilloux, *L'Action populaire au temps de la reconstruction 1946-1958*, in "Chrétiens et Sociétés xvi-xx Siècles", 11, 2004, pp. 69-79.

24 Su questo tema cfr. *ivi*, p. 75.

25 Henri Chambre pubblicò, nella collana "Esprit" delle Éditions du Seuil, un volume destinato a diventare presto un classico: *Le marxisme en Union Soviétique* (1955)-

26 Cfr. il suo volumetto, pubblicato dall'editrice Grasset nel 1937, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, scritto in risposta all'appello alla mano tesa di Maurice Thorez.

27 Cfr. la risposta di Mounier al direttore della rivista "Études" (lettera del 22 gennaio 1949, pubblicata in *Feu la chrétienté*, 1950, ora in E. Mounier, *Œuvres*, vol. m, Paris 1962, pp. 644-51).

28 L'opera fondamentale resta, a questo riguardo, E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai 1965 (ripubblicata dalle Éditions du Cerf nel 1999). Per quanto riguarda le ricerche più recenti cfr. G. Cuchet, *Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954)*, in "Vingtième Siècle", 87, luglio-settembre 2005, pp. 177-87.

29 Y. Daniel, H. Godin, *France, pays de mission* Paris 1943.

30 Testimonianza citata in *aa.w.*, *Les prêtres-ouvriers*, Paris 1954, p. 169.

31 J. Loew, *En mission prolétarienne*, Paris 1946.

32 *Id.*, *Journal d'une mission ouvrière 1941-1954*, Paris 1959, p. 236.

33 F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, pp. 366-9.

34 Sull'importanza di questa svolta cfr. lo studio di M. Margotti, *Preti e operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*, Torino 2000, pp. 205-15.

35 Su questo tema cfr. Th. Keck, *Jeunesse de l'Église 1936-1955. Aux sources de la crise progressiste en France*, Paris 2004.

36 Monsignor de Provençères a Jacques Maritain, 2 gennaio 1948; Jacques Maritain a monsignor de Provençères, 12 gennaio 1948, in *Archives Maritain*.

37 Lettera dell'8 settembre 1949, citata in *Les prêtres-ouvriers*, cit., p. 37.

38 Nel suo importante studio sulla condanna dei preti operai, François Leprieur insiste giustamente sull'importanza di questo testo redatto nel 1950 {Quand Rome condamne, cit., pp. 293-302}.

39 Ivi, p. 73.

40 Oltre al citato testo di François Leprieur, di notevole interesse è la Chronique de la grande "purge" di padre Congar (in Id., Journal d'un théologien 1946-1956, Paris 2001, pp. 232-72).

41 Leprieur, Quand Rome condamne, cit., pp. 118-23.

42 Cfr. i suoi articoli su "Le Figaro" del 6 ottobre 1953 e del 12 gennaio 1954.

43 Incontro del 18 febbraio 1954, citato in Leprieur, Quand Rome condamne, cit., p. 127.

44 "or", 19 febbraio 1954.

45 J.-M. Lustiger, Le choix de Dieu, Paris 1987, p. 157.

46 Ph. Chenu, "Humanisme intégral" (1936) de Jacques Maritain, Paris 2006, p. 69.

47 S. Fumet, Histoire de Dieu dans ma vie, Paris 2002, p. 236.

48 Cfr. a questo proposito lo studio di M. Fourcade, *Philosopher par ricochets. La relation Maritain-Fessard*, in "nd", 8, maggio-agosto 2007, pp. 47-60.

49 J. Maritain, À propos de "la main tendue", in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. xvi, 1900-1973, Paris-Fribourg 1999, pp. 947-57, in particolare p. 955. L'articolo, destinato alla rivista "Temps Présent", non sarà mai pubblicato.

50 «Leggendo in questi giorni la lettera pastorale del cardinale Suhard che ha per oggetto la Chiesa nella congiuntura presente, mi sono spontaneamente ricollegato a molti temi fondamentali di Humanisme intégral, la cui lettura, oltre dieci anni fa, ha causato in me un profondo shock, e da allora mi ha nutrito» (Chenu a Maritain, 3 marzo 1947, in Archives Maritain).

51 È questa la tesi sviluppata dal recente volume di J.-H. Soret, *Philosophes de l'Action catholique*. Blondel-Maritain, Paris 2007.

52 Dichiarazione dell'aca, 3 aprile 1955, in "dc", 3 aprile 1955, coli. 293-398.

53 J.-D. Durand, La grande attaque de 1956, in "cjm", 30, giugno 1995, pp. 7-8.

54 Il delegato spagnolo non sbagliava perché proprio il filosofo francese avrebbe dovuto tenere la lezione inaugurale «sull'essenza della civiltà cristiana».

55 Questo secondo articolo, rimasto a lungo inedito, era intitolato Umanesimo integrale e organizzazione sociale e criticava l'ispirazione cattolica liberale del progetto maritainiano. È stato poi pubblicato in "nd", 2, maggio-settembre 2005, preceduto da una lunga introduzione storica di J.-D. Durand.

56 N. Buonasorte, Siri. Tradizione e Novecento, Bologna 2006, p. 133.

57 F. Alessandrini, I cattolici e il comunismo, Roma 1945. Cfr. anche lo studio di C. F. Casula, Cattolici-comunisti e sinistra cattolica (1938-1945), Bologna 1976.

58 Cfr. l'opera di G. Campanini, Fede e politica (1943-1951). La vicenda ideologica della sinistra DC, Brescia 1977.

59 La rivista era pubblicata dalla Morcelliana, prima editrice di Maritain in Italia (cfr. il mio studio Paul vi et Maritain. Les rapports du montinianisme et du maritainisme, Brescia-Roma 1994).

60 "Adesso", 2, 1950, pp. 4-5.

61 Cfr. M. C. Giumella, Cristiani nella storia. Il "caso Rossi" e i suoi riflessi nelle organizzazioni cattoliche di massa, in A. Riccardi (a cura di), Pio xu, Roma-Bari 1984, pp. 347-77-

7 La Chiesa del silenzio e i suoi martiri

1 J. Mindszenty, Mémoires. Des prisons de Hitler et de Staline... à l'exil, Paris 1974. p. 35-

2 Liberato nel 1963, Slipyj fu l'unico dei cinque prelati a sopravvivere all'inferno del gulag (I. Chôma, Josyf Slipyj, Milano 2001, pp. 48-51).

3 A. Galter, Le communisme et l'Eglise catholique. Le "livre rouge" de la persécution, Paris 1956, pp. 80-95.

4 Cfr. I. Carja (a cura di), I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica, București-Roma 2004; G. Caroli, Denuncia

del Concordato e repressione anticattolica nella Romania comunista, 1948-1958. Testimonianze italiane, in "ahp", 45, 2007, pp. 185-216.

5 Rapporto del 20 dicembre 1947, in amae, Europe (1944-60), Roumanie 19, citato in O. Bozgan, România versus Vatican, Bucuresti 2000, pp. 115-6.

6 Rapporto dell'incaricato d'affari francese in Romania a monsignor Robert Schuman, 6 ottobre 1948, citato in Bozgan, România versus Vatican, cit., pp. 132-3.

7 Cfr. Z. Tanjic (ed.), Stepinac. A Witness to the Truth, Zagreb 2009.

8 A. Casaroli, Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989), Torino 2000, pp. 193-8.

9 Nota del 1° novembre 1952, pubblicata in G. Barberini (a cura di), La politica del dialogo. Le carte Casaroli suWOstpolitik vaticana, Bologna 2008, pp. 407-8. Cfr. anche la lunga replica della Segreteria di Stato, datata 15 dicembre 1952, pubblicata ivi, pp. 415-25-

10 Lettera di monsignor Tardini al presidente della Conferenza episcopale jugoslava, 16 febbraio 1953, citata in Casaroli, LI martirio della pazienza, cit., p. 201.

11 "or", 6 dicembre 1953.

12 Lettera del 3 ottobre 1956, citata in R. De Mattei, Il Cardinale Stepinac e il comunismo, in Tanjic (ed.), Stepinac, cit., p. 130.

13 Cfr. l'analisi proposta da J. Rupnik, Religion et politique en Tchecoslovaquie, in "L'Autre Europe", 21-22, 1989, pp. 195 s.

14 È quanto afferma E. Hrabovec, Der Heilige Stuhl, das östliche Europa und die Anfänge des kalten Krieges, in Tanjic (ed.), Stepinac, cit., pp. 114-6.

15 Cfr. aa.w., La Slovacchia e la Santa Sede nel xx secolo, Città del Vaticano 2008.

16 Cfr. l'articolo di O. Matejka, La religion est devenue l'affaire privée des citoyens. La construction du socialisme et les milieux religieux dans les Pays tchèques, in "Histoire@Politique. Politique, Culture, Société", 7, gennaio-aprile 2009.

17 Galter, Le communisme et l'Église catholique, cit., p. 340.

18 Rupnik, Religion et politique, cit., p. 204.

19 Intervista rilasciata a "L'Humanité" nel novembre del 1949 (citata in Galter, Le communisme et l'Église catholique, cit., p. 343, nota 68).

20 Come scrive O. Matejka riferendosi all'opera dello storico ceco Karel Kaplan, Stát a církev v Československu 1948-1953 [Stato e

Chiesa in Cecoslovacchia 1948-1953], Brno 1993. Bisogna dunque, come fa l'autore, attribuire unicamente all'anticomunismo del Vaticano la responsabilità dell'inasprimento della politica delle autorità ceche?

21 G. Barberini, *¿Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, Bologna 2007, pp. 129-30.

22 Ivi, pp. 219-21.

23 Galter, *Le communisme et l'Eglise catholique*, cit., p. 187.

24 Mindszenty, *Mémoires*, cit., p. 45.

25 Ivi, p. 90.

26 Citato in Galter, *Le communisme et l'Église catholique*, cit., p. 205.

27 Dichiarazione della Congregazione concistoriale, 12 febbraio 1949, in *dp*, 1949, p. 65.

28 Testo francese in Galter, *Le communisme et l'Eglise catholique*, cit., pp. 217-8.

29 Il decreto governativo è datato 7 settembre 1950, *ivi*, p. 220.

30 Il movimento era stato fondato ufficialmente a Budapest il 1° agosto 1950. Cfr. J. Gyula Orban, *Friedensbewegung katholischer Priester in Ungarn, 1950-1956*, Budapest 1996.

31 Cfr. l'articolo ben documentato di J. Zaryn, *En conflit avec l'État communiste. L'Eglise catholique et les organisations politiques catholiques en Pologne après 1944*, in M. Gehler, W. Kaiser, H. Wohnout (hrsg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert. Christian Democracy in 20th Century Europe. La démocratie chrétienne en Europe au xxèmr siècle*, Wien 2001, pp. 483-508.

32 Tra i giornali va ricordato il settimanale di Cracovia "Tygodnik Powszechny".

33 Cfr. G. Barberini, *Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia*, Bologna 1983, pp. 26-30.

34 Rapporto del 23 marzo 1949 citato nell'articolo di Zaryn, *En conflit avec l'Etat communiste*, cit., p. 488.

35 Interessante, tra le altre, l'opera collettanea J. Offredo (éd.), Stefan Wyszyński. *Le cardinal de fer*, Paris 2003.

36 Sul suo atteggiamento nei confronti del comunismo cfr. il contributo di B. Cywiński, *La forteresse assiégée*, *ivi*, pp. 41-9.

37 Galter, *Le communisme et l'Eglise catholique*, cit., pp. 250-3.

38 Mentre l'"Osservatore romano" rifiutò di commentare il concordato, "La Civiltà Cattolica", in un editoriale anonimo, lo definì un accordo «inaspettato» imposto «unilateralmente» dal governo all'episcopato (1950, p. 234).

39 É. Fouilloux, *L'église catholique en "guerre froide" (1945-1958)*, in "es", 22, 2001, p. 694. Stesso giudizio positivo esprime Barberini, *Stato socialista e Chiesa cattolica*, cit., p. 61.

40 Lettera del 28 maggio 1953, citata in Zaryn, *En conflit avec l'État communiste*, cit., pp. 492-3.

41 Su questo periodo cfr. la semplice sintesi di E. Kumka, basata sui più recenti contributi della storiografia polacca (Antoni Dudek, Jan Zaryn, Zygmunt Zielinski): *Die katholische Kirche in Polen 1956-1970*, in J. Mikrut (hrsg.), *Die katholische Kirche im Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart*, Wien 2006, pp. 285-306.

42 Lo dimostrano, tra l'altro, le direttive inviate al ministero degli Affari esteri dell'urss (documento non datato citato da V. Gaiduk, Vaticano e Cremlino. A proposito della presa di coscienza dell'ingresso nell'era nucleare: crinale apocalittico della storia, in A. Melloni, ed., *Vatican 11 in Moscow, 1959-1965*, Louvain 1997, p. 23).

43 Nota interna del 23 luglio 1952, in amae, *Europe (1949-55)*, Saint-Siège, vol. xvi; dispaccio dell'ambasciata d'Italia presso la Santa Sede, 23 luglio 1952, in asmae, *Affari politici (1950-57)*, Santa Sede, b. 1671.

44 Messaggio del 23 luglio 1952.

45 Ibid.

46 P. Nenni, *Tempo di guerra fredda. Diari 1943-1956*, Milano 1978, p. 536.

47 Cfr. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992, p. 140.

48 Questa tesi è confermata dallo studio di V. Gaiduk basato sui documenti conservati presso gli archivi moscoviti (Vaticano e Cremlino, cit., pp. 19-20).

49 Ciò lo condurrà, dopo la Liberazione, a pubblicare una serie di opere sulla «nostra vocazione sociale» (1944), sulle «premesse della politica» (1945), sul «valore della persona umana» (1947), nelle quali è facile intravedere una notevole affinità di pensiero con il filosofo Jacques Maritain.

50 Cfr. il mio articolo *La Pira, Florence et la paix*, in "nv", 2,1989, pp. 134-45, 'n particolare p. 137.

51 Cfr. il contributo di P. D. Giovannoni, «A Firenze un concilio delle nazioni». *LI primo Convegno per la Pace e la Civiltà Cristiana*, Firenze 2007.

52 *Civiltà e pace. Atti del primo convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana*, 23-28giugno 1952, Firenze 1953, pp. 11-4.

53 Ivi. pp- 45-61.

54 Ivi, pp. 112-5.

55 Ivi, p. 160.

56 Ivi, p. 164.

57 *La Pira amava citare una frase rivoltagli da Montini che equivaleva a un "assegno in bianco": «Pater vero rem tacitus considerabat» (Genesi, 37,11). Sul sostegno di Montini a La Pira, oltre ai miei lavori già ricordati, cfr. lo studio di Giovannoni, «A Firenze un concilio delle nazioni», cit., pp. 59 s.*

58 Lettera del 7 febbraio 1952, in *Fondazione La Pira*.

59 Nota dell'11 aprile 1954, in *amae, Europe (1949-55), Italie 42 (relazioni bilaterali con l'urss)*.

60 Cfr. G. La Pira, *Beatissimo Padre. Lettere a Pio xn*, Milano 2004.

61 Telegramma dell'ambasciata di Francia a Mosca, 23 giugno 1955, in *amae, Europe (1949-55), Italie 42 (relazioni bilaterali con l'urss)*.

62 Cfr. lo studio e i documenti recentemente pubblicati da V. Conzemius, *Kurier des Papstes? Die Moskaureise des Luxemburger Theologen Marcel Reding im Jahre 1955*, in "kzg", 21, 2008, pp. 133-85.

63 *Thomas von Aquin und Karl Marx*, Graz 1953. Attraverso l'ambasciatore del Lussemburgo in urss, il libretto fu inviato all'Istituto Marx-Engels di Mosca.

64 Cfr. le due lettere inviate dall'ambasciatore austriaco, il barone von Kripp, a Marcel Reding, datate rispettivamente 4 e 5 luglio 1955. Determinante, a quanto sembra, fu il ruolo svolto da padre Leiber, segretario personale di Pio xn, che il teologo lussemburghese aveva incontrato a Roma alla fine di giugno (cfr. Conzemius, *Kurier des Papstes?*, cit., pp. 136-7).

65 Lettera del 2 agosto 1955, pubblicata ivi, pp. 151-2.

66 Il resoconto dell'incontro si trova nel lungo rapporto che Reding redigerà al termine del viaggio, probabilmente su richiesta della

Segreteria di Stato. Il testo è pubblicato integralmente ivi, pp. 155-70 (p. 169 per il passo citato e tradotto dal tedesco).

67 All'origine della controversia vi era un articolo del giornalista tedesco Hansjakob Stehle, all'epoca corrispondente romano della "Frankfurter Allgemeine Zeitung". Cfr. il suo già citato *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1993, p. 426, nota 14.

68 F. Alessandrini, L'impossibile "colloquio", in "or", 23 marzo 1956.

69 Ivi, 27 aprile 1956.

70 Ivi, 27 maggio 1956.

71 Dispaccio del 26 agosto 1956, in *asmae*, Affari politici (1950-57), Santa Sede.

72 Allocuzione del 2 settembre 1956, in *dp*, 1956, pp. 488-9.

73 Così scriveva F. Alessandrini, in "or", 9 settembre 1956.

74 Radiomessaggio per la beatificazione di Innocenzo xi, 7 ottobre 1956, in *dp*, 1956, pp. 614 s.

75 Il testo integrale del discorso si trova in *Mémoires*, cit., pp. 365-9.

76 Ivi, pp. 370-1.

77 Cfr. le sue *Notes de prison*, Paris 1983.

78 Nel 1656, a Lviv, il re Giovanni 11 Casimiro di Polonia aveva proclamato la Vergine "madre della Polonia".

79 Su questo aspetto della resistenza cattolica polacca cfr. i lavori di D. Thieret, *Marx et Marie: communisme et Église à Czystochowa à l'apogée du stalinisme, 1950-1956*, in "Chrétiens et Sociétés, xvi-xxème Siècles", 11, 2004, pp. 81-109; Id., *Une "capitale spirituelle" dans une démocratie populaire: le cas de Jasna Gora (Pologne, 1955-1989)*, in corso di stampa.

80 Il decreto del Sant'Uffizio (29 giugno 1955) condannò l'opera di B. Piasecki, *Zagadnienia istotne (/problemi essenziali)*, Warszawa 1954, e il settimanale del movimento "Dzis i Jutro" ("Oggi e Domani").

81 Cfr. l'analisi di Barberini, *Stato socialista e Chiesa cattolica*, cit., pp. 100-9.

82 Lettera del 28 gennaio 1957, in Id. (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., p. 558.

83 L. Watçsa, *Un chemin d'espoir*, Paris 1987, p. 349.

84 "cc", 108,1957,1, p. 17.

85 G. Fessard, *Libre méditation sur un message de Pie xii* (Noël 1956), Paris 1957, p. 106. Il testo è stato pubblicato nella collana "Tribune libre" dall'editrice Plön, che, subito dopo, pubblicò anche il memoriale politico del padre della rivolta ungherese Imre Nagy, diffuso clandestinamente dai suoi amici nel luglio del 1957 (I. Nagy, *Un communisme qui n'oublie pas l'homme*, preceduto da un *Portrait d'Imre Nagy, un communiste qui a choisi le peuple* di F. Fejtő, Paris 1957).

86 Cfr. l'opera di J. Schwarte, *Gustav Gundlach sj (1892-1963). Massgeblicher Repräsentant der katholischen soziallehre während der Pontifikate Pius xi. und Pius xn.*, München-Paderborn-Wien 1975.

87 Per un'analisi di questo testo cfr. il mio *Une Europe vaticane? Entre le Pian Marshall et les Traités de Rome*, Bruxelles 1990, pp. 222-4.

88 S. A. imperiale e reale l'arciduca Otto d'Austria Ungheria, *Il bacino danubiano e la sicurezza dell'Europa*, Roma 1957, p. 19.

89 Lettera di monsignor Dell'Acqua a monsignor Montini, 4 aprile 1957, in *Archivi La Pira*.

90 Questa, almeno, è l'ipotesi formulata da La Pira nella lettera inviata a Montini il 10 aprile 1957, *ibid*.

91 Giovannoni, «A Firenze un concilio delle nazioni», *cit.*, pp. 39-43.

92 Lettera del 4 luglio 1957, citata in V. Citterich, *Un santo al Cremlino*. Giorgio La Pira, Milano 1986, p. 69.

93 Lettera di La Pira a Giovanni xxi, 29 ottobre 1958, in G. La Pira, *Lettere a Giovanni xxi*, Milano 2009, pp. 99-100. La Pira si riferisce qui esplicitamente al secondo segreto della Vergine di Fatima («la Russia [...] si convertirà, e sarà concesso al mondo un periodo di pace»). Non si comprenderebbe la sua azione in favore della pace e del dialogo con il mondo comunista senza questo continuo riferimento alla «misteriosa profezia» mariana.

8 Dall'anatema al dialogo

1 «Forse bisognerebbe fare dei pellegrinaggi presso gli altari dei santi orientali», confidava Montini a La Pira in occasione di un incontro avvenuto a Milano nel luglio del 1959 (V. Citterich, *Un santo al Cremlino*. Giorgio La Pira, Milano 1986, p. 88). Cfr. anche gli atti del

convegno Giorgio La Pira e la Russia, a cura di M. Garzaniti, L. Tonini, Firenze 2005.

2 Lettera del Natale del 1928, citata nello studio di R. Morozzo della Rocca, Roncalli diplomate en Turquie et en Grèce, in G. Alberigo (éd.), *Jean xxm devant l'histoire*, Paris 1989, p. 43.

3 É. Fouilloux, *Extraordinaire ambassadeur? Paris 1944-1953*, ivi, pp. 49-50. Sugli anni della nunziatura parigina disponiamo oggi dei preziosi diari roncalliani (Roncalli, *Journal de France*, vol. 11, 1949-1953, introduction et annotation par É. Fouilloux, Paris 2008).

4 G. De Rosa, L'esperienza di A. Roncalli a Venezia, in G. Alberigo (a cura di), *Papa Giovanni*, Roma 1987, p. 98.

5 Una buona ricostruzione di questo dibattito si trova nello studio di J. Grootaers, *Jean xxm à l'origine de Vatican 11*, in Id., *Actes et acteurs à Vatican 11*, Louvain 1998, pp. 3-30.

6 P. Hebblethwaite, *Jean xxm. Le pape du Concile*, Paris 1988, p. 339.

7 Discorso del 25 gennaio 1959.

8 G. Alberigo, *Jean xxm et Vatican 11*, in Id. (éd.), *Jean xxm devant l'histoire*, cit., p. 183.

9 Celebrazione della solenne liturgia in rito bizantino-slavo in onore di san Giovanni Crisostomo. Omelia di sua santità Giovanni xxm, domenica 13 novembre 1960.

10 Discorso del santo padre Giovanni xxm ai cardinali, patriarchi, arcivescovi, vescovi, prelati, sacerdoti e religiosi, chiamati a far parte delle Commissioni preparatorie e dei Segretariati del Concilio Vaticano 11, lunedì 14 novembre 1960.

11 Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano 11. Discorso del santo padre Giovanni xxm, Sessione 1, giovedì 11 ottobre 1962, 6.5.

12 Ivi, 7.2.

13 Discorso del santo padre Giovanni xxm per la chiusura del primo periodo del SS. Concilio, 8 dicembre 1962, 2.4.

14 J. Grootaers, *Le Concile se joue à l'entracte. La "seconde préparation" et ses adversaires*, in G. Alberigo (éd.) *Histoire du Concile Vatican 11 (1959-1965)*, vol. 11, *La formation de la conscience conciliaire*, Paris 1998, pp. 421-614.

15 Radiomessaggio del santo padre Giovanni xxm a tutto il mondo, in occasione del Natale, martedì 23 dicembre 1958.

16 Cfr. a questo proposito M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

17 A. Riccardi, *Il papa all'origine del Concilio*, in "cvn", 4, 2004, p. 26.

18 A. Wenger, *Les Trois Rome. L'Église des années soixante*, Paris 1991, p. 56.

19 Ivi, p. 59.

20 Su questo argomento rimando al mio studio *Le Conseil œcuménique des Eglises et la convocation du Concile*, in M. Lamberigts, C. Soetens (éd.), *À la veille du Concile Vatican 11. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Louvain 1992, pp. 205-9.

21 Si trattava di padre Wenger, padre Dumont del centro Istina, padre Willebrands, segretario della Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche, padre Strotmann della rivista "Irenikon" e padre Villain.

22 Wenger, *Les Trois Rome*, cit., p. 65.

23 Archivi del coe.

24 E. Lanne, *La perception en Occident de la participation du Patriarcat de Moscou à Vatican 11*, in A. Melloni (ed.), *Vatican 11 in Moscow (1959-1965)*, Louvain 1997, p. 113. L'articolo fu poi pubblicato in francese in "Istina", 10, 1964, pp. 503-6.

25 Radiomessaggio del santo padre Giovanni xxi a tutto il mondo, per la concordia delle genti e la tranquillità della famiglia umana, domenica 10 settembre 1961.

26 Seguirono altri quattro messaggi: uno in occasione del Natale (15 dicembre 1962), uno in occasione del conferimento del Premio Balzan (10 marzo 1963), un terzo durante la malattia di Giovanni xxi (30 maggio 1963), l'ultimo il giorno dopo la sua morte (4 giugno 1963).

27 Cfr. B. Bagnato, *Prove di Ostpolitik. Politica e economia nella strategia verso l'Unione Sovietica. 1958-1963*, Firenze 2003; E. Martelli, *L'altro atlantismo. Fanfani e la politica estera italiana (1958-1963)*, Milano 2008.

28 "Epoca", 9 ottobre 1989 (ass, Fondo Fanfani, 11/2, b. 7). Un riscontro di questa conversazione si trova nel diario di Giovanni xxi: «Prime voci al mio

orecchio, che il terribile Chruscëv, lo zar moderno delle Russie sarebbe più ansioso che indifferente ad un colloquio col Papa. Ciò

risulta da informazioni private. Nessun desiderio e nessun spavento da parte mia. In Dio confido» (2 settembre 1961). Il giorno dopo, egli annota di essere venuto a conoscenza dello scambio di corrispondenza tra i due uomini di Stato (A. Roncalli, *Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963*, edizione curata e commentata da M. Velati, Bologna 2007, p. 258).

29 Incontro tra il presidente Fanfani e il ministro degli Affari esteri polacco Rapacki (Palazzo Chigi, 24 ottobre 1961), in ass, Fondo Fanfani, 1/1, b. 14.

30 Bozza di lettera a Giovanni xxm (inviata il 1° novembre 1961), ivi, 1/4/137.

31 Radiomessaggio per l'intesa e la concordia tra i popoli, 25 ottobre 1962, in <http://vivificat.wordpress.com>.

32 Cfr. il rapporto inviato il 4 luglio 1963 dall'ambasciatore presso la Santa Sede M. de La Tournelle a M. Couve de Murville, ministro degli Affari esteri, in ddf, 1963, vol. II, 1er juillet-31 décembre, Paris 2002, pp. 60-1. Cfr. anche la testimonianza del giornalista americano N. Cousins, *The Improbable Triumvirate: John Fitzgerald Kennedy, Pope John, Nikita Krushev*, New York 1972.

33 Nota del 21 marzo 1963, in ddf, 1963, voi. 1, 1er janvier-30 juin, Paris 2000, pp. 297-300.

34 Il prelado era stato liberato all'inizio dell'anno grazie all'intervento congiunto di quattro intermediari presso Chruscëv: il giornalista americano Norman Cousins, il segretario del pci Palmiro Togliatti e i due osservatori rappresentanti del patriarcato di Mosca alla prima sessione del Concilio (cfr. I. Chôma, *Josyf Slipyj*, Milano 2001, pp. 95 s.). La notizia della sua liberazione fu comunicata al Vaticano il 25 gennaio 1963 dall'ambasciatore sovietico in Italia, tramite il presidente del Consiglio italiano Amintore Fanfani (Roncalli, *Pater amabilis*, cit., p. 498, nota 59).

35 Il verbale della riunione del 16 luglio 1963 è pubblicato in G. Barberini (a cura di), *La politica del dialogo. Le carte Casaroli «L'Ostpolitik vaticana*, Bologna 2008, pp. 82-9.

36 A. Casaroli, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000, p. 26.

37 Citato in Roncalli, *Pater amabilis*, cit., p. 508, nota 80.

38 Su questo tema cfr. gli studi di V. Carbone, *Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano II*. Documentazione,

in "rsci", 44, 1990, pp. 10-68, e di G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II*, in Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow*, cit., pp. 147-87; Id., *Le riflessioni sul comunismo nel concilio Vaticano II*, in V. Ferrone (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, Firenze 2004, pp. 153-83. Cfr. inoltre il contributo di J.-Y. Calvez, *Le marxisme au Concile*, in aa.w., *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, pp. 689-702, e l'articolo di P. Ladrière, *L'athéisme à Vatican II. De la condamnation du communisme à la négociation avec l'humanisme athée*, in "Social Compass", 24, 1977. PP- 374-91-

39 Cfr. Turbanti, *Le riflessioni sul comunismo*, cit., p. 159.

40 Nota interna, non datata, del Segretariato per l'unità dei cristiani, in asv, Concilio Vaticano II, 1468.

41 M. Skarovskij, *La croce e il potere. La Chiesa russa sotto Stalin e Chruscëv*, s.l. 2003, pp. 187-9.

42 Cfr. le memorie inedite dello scrittore russo Sergej Bolsakov, che aveva organizzato l'incontro (citato nell'articolo di Lanne, *La perception en Occident*, cit., p. 115).

43 Lettera del 12 agosto 1962, in asv, Concilio Vaticano II, 1468.

44 Rapporto sulla visita a Mosca, Roma, 7 ottobre 1962, ibid.

45 J. Willebrands, *La rencontre entre Rome et Moscou: souvenirs*, in Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow*, cit., p. 336.

46 Lettera di Nicodemo al cardinale Bea, 11 ottobre 1962, in asv, Concilio Vaticano II, 1648.

47 *Mater et magistra*, iv, 220.

48 *Pacem in terris*, v, 83-84.

49 Dichiarazione rilasciata a "L'Humanité", 10 giugno 1963, citata in E. Leroy, A. Casanova, A. Moine, *Les marxistes et l'évolution du monde catholique*, Paris 1972, pp. 149-50.

50 *Le dialogue avec les marxistes dans les documents pontificaux. Étude de Mgr Pietro Pavan*, in "dc", 1965, coll. 794-5.

51 Cfr. il mio Paul vi et Maritain. *Les rapports du montinianisme et du maritanisme*, Brescia-Roma 1994, p. 47. Il testo integrale della lettera di Maritain, datata 12 aprile 1948, è riportato in appendice (ivi, pp. 104-10).

52 Ivi, p. 79.

53 Sulle reazioni piuttosto negative della stampa comunista ("l'Unità", "Tass") nei confronti dell'enciclica cfr. lo studio di G.

Colombo, Genesi, storia e significato dell'enciclica *Ecclesiam suam*, in aa.w., *Ecclesiam Suam. Première lettre encyclique de Paul vi*, Roma-Brescia 1982, pp. 148-9.

54 Cfr. G. Turbanti, La recezione comparata delle encicliche *Pacem in Terris* e *Ecclesiam Suam*, in "cvn", 4, 2004, p. 139.

55 "dc", 1966, coli. 361-3.

56 Ivi, col. 365.

57 Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 1.20.

58 Questa integrazione può essere considerata una vittoria della minoranza, in particolare del vescovo italiano Luigi Carli, uno dei dirigenti del *Coetus*, che aveva fatto ricorso contro la decisione della commissione per lo schema xm di non tener conto della petizione che chiedeva la condanna del comunismo.

59 Nota indirizzata il 15 novembre 1965 a monsignor Felici, segretario del Concilio, citata in Carbone, *Schemi e discussioni*, cit., p. 55.

60 Ultima sezione pubblica del Concilio ecumenico Vaticano 11. Allocuzione di Sua Santità Paolo vi, martedì 7 dicembre 1965.

61 Cfr. F. Skoda, *Il concilio Vaticano 11 nella critica sovietica*, Torino 1970.

62 Il primo aveva seguito tutte le sessioni del Concilio come corrispondente della rivista "La Gazette Littéraire".

63 Pubblicato nella rivista "Kommunist" (17 gennaio 1964), il rapporto provocò una reazione molto dura da parte del Vaticano, che rispose sulle colonne dell'" Osservatore romano" il 9 e il 10 marzo 1964.

64 Leroy, Casanova, Moine, *Les marxistes et l' evolution*, cit., pp. 152-73.

65 R. Garaudy, *Mon tour de siècle en solitaire. Mémoires*, Paris 1989, p. 214.

66 Sarà tuttavia espulso dal partito nel 1970 (cfr. il racconto di questi episodi ivi, pp. 205-53).

67 R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris 1965, p. 121.

68 Cfr. l'articolo di Gilson nella rivista "Seminarium" (1966), *Le dialogue difficile*, in risposta al libro di R. Garaudy. Cfr. anche quanto afferma Maritain in *Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris 1966 (ora in *Œuvres complètes de*

Jacques et Raïssa Maritain, vol. xn, 1961-196/, Paris-Fribourg 1992, pp. 804-6).

69 G. Cottier, *Chrétiens et marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy*, Paris 1967, p. 184.

70 Cfr. il ben documentato contributo di R. Burigana, *Il Partito Comunista Italiano e la Chiesa negli anni del Concilio Vaticano 11*, in Melloni (ed.), *Vatican u in Moscow*, cit., pp. 189-226.

71 Conferenza tenuta a Bergamo, terra natale di Giovanni xxi, il 20 marzo 1963, in A. Tato (a cura di), *Comunisti e mondo cattolico oggi*, Roma 1977, p. 102.

72 Ivi, pp. 106-7. Il testo era stato redatto poco prima della scomparsa del leader comunista italiano a Yalta nell'agosto del 1964. Sull'origine di questo importante documento e sulle diverse interpretazioni di cui è stato oggetto, riguardo soprattutto alla caduta di Chruscëv nell'ottobre del 1964, cfr. C. Spagnolo, *Sul Memoriale di Yalta. Togliatti e la crisi del movimento comunista internazionale (1956-1964)*, Roma 2007.

73 Appunti per il compagno Luigi Longo. *Il concilio Vaticano 11 e il dialogo coi cattolici sui problemi generali*, s.d., in Archivio Istituto Gramsci, Fondo Lucio Lombardo Radice.

74 Citato in A. Cecci, *La Pira e il PCI*, in "Testimonianze. Giorgio La Pira", 21, 1978, pp. 363-4.

75 Cfr. G. Sciré, *Le Carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra*, in "Italia contemporanea", dicembre 2003, pp. 707-30.

76 Cfr. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia 2005, pp. 301 s.

77 È quanto afferma Sciré, *Le Carte Gozzini*, cit.

78 Gozzini a Lombardo Radice, 22 ottobre 1964, in Archivio Istituto Gramsci, Fondo Lombardo Radice.

79 G. De Rosa, *Cattolici e comunisti "provano" il dialogo*, in Id., *Cattolici e comunisti oggi in Italia. Via italiana al socialismo e dialogo con i cattolici*, Roma 1966, p. 41. Un giudizio analogo apparve nelle colonne dell'"Osservatore romano", 22 marzo 1965 (cf. Come Mosca intende il "dialogo" con i cattolici). Tali timori non appaiono infondati se si tiene conto della citata nota interna di Lombardo Radice,

che parla della necessità, per il pci, di prepararsi ad accogliere questi intellettuali cristiani rivoluzionari.

9 L'Ostpolitik del Vaticano

1 Nota d'archivio sui rapporti tra papa Giovanni xxm e il presidente sovietico Chruscëv (28 ottobre 1969), pubblicata in G. Barberini (a cura di), *La politica del dialogo. Le carte Casaroli* 2 «L'Ostpolitik vaticana», Bologna 2008, pp. 802-3.

2 In una nota del segretariato del Comitato centrale del pcus (13 novembre 1965), successiva all'incontro tra Paolo vi e Gromyko presso la sede delle Nazioni Unite a New York, si era parlato della necessità «di contribuire al rafforzamento di principi realistici nella politica della Santa Sede» (citato in V. P. Gajduk, *Russia e Vaticano tra xix e xx secolo: il dialogo secondo materiali d'archivio inediti*, in aa.w. , *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi: atti del Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca*, Mosca, 23-25giugno 1998, Città del Vaticano 2002, pp. 29-30).

3 A. Casaroli, *LI martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000, p. 82.

4 Cfr. Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit. Cfr. anche Id., *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, Bologna 2007, un tentativo di sintesi storica basato sui medesimi documenti.

5 Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 83-4.

6 La lettera, inviata a nome del papa dal cardinale Tardini a nove vescovi ungheresi, è scritta in latino ed è datata 8 febbraio 1959 (cfr. A. Fejerdy, *Aux origines de la nouvelle Ostpolitik du Saint-Siège. La première tentative de Jean xxm pour reprendre le contact avec les évêques hongrois en 1959*, in "ahp", 46, 2008, pp. 389-411).

7 Id., *La presenza ungherese alla prima sessione del Concilio Vaticano 11. Formazione ed attività della delegazione secondo le fonti statali ungheresi (1959-1962)*, in "ahp", 42, 2004, pp. 120-6.

8 A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992, pp. 233-8.

9 Cfr. lo studio di A. Roccucci, *Russian Observers at Vatican il*, in A. Melloni (ed.), *Vatican 11 in Moscow (1959-1965)*, Louvain 1997, pp. 56-9.

10 I due vescovi erano monsignor Endre Hamvas, vescovo di Csanad e presidente della Conferenza episcopale ungherese, e monsignor Sandor Kovacs, vescovo di Sabaria. L'amministratore apostolico era

monsignor Paul Brezanoczy, amministratore apostolico di Agria. Le autorità ungheresi insistettero soprattutto perché fosse garantita la presenza di quest'ultimo (Fejerdy, *La presenza ungherese*, cit., pp. 168 s.).

11 Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., p. 84.

12 Lettera del cardinale Mindszenty al cardinale segretario di Stato, Budapest, 28 marzo 1963, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., p. 45.

13 Nota di monsignor Samorè su un incontro con monsignor Hamvas, 13 novembre 1962, ivi, pp. 23-4.

14 Rapporto di monsignor Rossi, nunzio apostolico a Vienna, al cardinale segretario di Stato sulla visita del cardinale König al cardinale Mindszenty (Vienna, 20 aprile 1963), ivi, p. 49.

15 Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., p. 45.

16 Cfr. il lungo rapporto su questi colloqui datato 18 maggio 1963, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 52-72.

17 J. Mindszenty, *Mémoires. Des prisons de Hitler et de Staline... à l'exil*, Paris 1974. PP- 387-8.

18 Il testo integrale con gli allegati è riportato in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 156-71.

19 Id., *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 197.

20 Cfr. il rapporto di monsignor Casaroli sulla ripresa dei contatti con il governo ungherese, datato 10 aprile 1964 e pubblicato in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 124-5.

21 Rapporto di monsignor Casaroli sulle sue visite al cardinale Mindszenty, 18 aprile 1964, ivi, p. 139.

22 Ivi, p. 168.

23 Cfr. lo studio ancora inedito di A. Fejerdy, "Statelesses ". *The Hungarian Catholic Emigration, the Hungarian Communist Regime and the Beginning of the Vatican's New Ostpolitik*.

24 Nota di protesta trasmessa da monsignor Casaroli all'ambasciatore di Ungheria a Roma il 6 maggio 1965, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 172-3.

25 Resoconto degli incontri tra monsignor Casaroli e i leader ungheresi a Roma (13-17 gennaio 1967), 30 gennaio 1967, ivi, pp. 199-200.

26 È quanto si legge in un memorandum inviato dalla Conferenza episcopale al governo jugoslavo il 23 settembre 1960, ivi, pp. 425-8.

27 Documento pubblicato ivi, p. 442.

28 Cfr. in particolare il memorandum riservato, in italiano, inviato il 23 novembre 1960 dal cardinale Tardini a monsignor Ujčić, arcivescovo di Belgrado, ivi, pp. 440-1.

29 Cfr. i documenti pubblicati ivi, pp. 452-9.

30 Memorandum del 18 novembre 1964, ivi, pp. 470-8.

31 La lettera è pubblicata integralmente ivi, pp. 521-3.

32 «Il Santo Padre, dopo aver a lungo soppesato il pro e il contro delle argomentazioni [...], ritiene di dover rispondere affermativamente», si legge in una nota di monsignor Casaroli datata 25 aprile 1966 e riportata ivi, p. 514.

33 Ivi, p. 522.

34 Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., pp. 242-3.

35 Cfr. a questo proposito le osservazioni fatte dal cardinale Marella durante una nuova riunione della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari, 10 giugno 1966, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 538-9.

36 Testo integrale ivi, pp. 519-21.

37 Il Vaticano espresse il suo «profondo rammarico» in una dichiarazione allegata al protocollo (Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., p. 241).

38 Cfr. A. Melloni, M. Guasco (a cura di), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo: Mons. Mario Cagna (1911-1986)*, Bologna 2003.

39 M. Seydoux, rappresentante permanente della Francia al Consiglio di sicurezza e capo della missione permanente francese presso le Nazioni Unite, a M. Couve de Murville, ministro degli Affari esteri (New York, 5 ottobre 1965), in ddf, 1965, voi. II, 1^o juillet-31 décembre, Berne 2004, p. 411.

40 Rapporto al cardinale Cicognani sulla visita a monsignor Beran, 20 maggio 1963, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., p. 235.

41 Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., p. 60.

42 Testo pubblicato in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 221-2.

43 Cfr. il già citato rapporto del 20 maggio 1963, ivi, p. 235.

44 Ordinato clandestinamente nel 1949, ma non riconosciuto dal governo, monsignor Tomášek aveva potuto comunque partecipare alle

prime tre sessioni del Concilio (Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., p. 125). Arcivescovo di Praga dal 1977 al 1991, sarà creato cardinale in pectore da Paolo vi nel 1976.

45 Rapporto di monsignor Casaroli sulla sua seconda missione in Cecoslovacchia, 14 dicembre 1963, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., p. 284.

46 Il cardinale segretario di Stato Amleto Cicognani consegnò ai vescovi cecoslovacchi presenti alla seconda sessione del Concilio un memorandum per il loro governo (10 dicembre 1963). Cfr. a questo proposito gli articoli di J. Halko, *Lcomunisti slovacchi e il Concilio Vaticano 11*, in "ahc", 31,1999, pp. 170-4, e *Il Concilio Vaticano il ed i servizi segreti cecoslovacchi*, in aa.w., *La Slovacchia e la Santa Sede nel XXsecolo*, Città del Vaticano 2008, pp. 144 s.

47 Casaroli, *Il martirio della pazienza*, cit., p. 151.

48 Nota del 2 settembre 1968 su cui compare la dicitura «Visto dal Santo Padre, 5 settembre 1968», in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 356-60.

49 Mentre il primo veniva nominato segretario generale del partito, il secondo assumeva nuovamente la direzione del Segretariato per gli affari religiosi.

50 Uno dei quattro, monsignor Josef Vrana, amministratore apostolico a Olomouc, era anche presidente del nuovo movimento. Egli non esitava ad assimilare la *Pacem in terris* di Giovanni xxm alla *Pax sovietica* (J. Rupnik, *Religion et politique en Tchécoslovaquie*, in "L'Autre Europe", 21-22,1989, p. 208).

51 Cfr. il testo del concordato del 16 dicembre 1972, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 385-6.

52 Passo citato in Id., *¿Ostpolitik della Santa Sede*, cit., p. 238. Il documento, curiosamente, non è citato in Id. (a cura di), *La politica del dialogo*, cit.

53 L'espressione, riportata da Rupnik, *Religion et politique*, cit., p. 210, è di Václav Benda, filosofo cattolico del dissenso che sarà uno dei portavoce di Charta77-

54 Memorandum du cardinal Wyszynski sur la politique de [Est du Vatican. Una copia del rapporto fu trasmessa dall'ambasciata polacca a Roma il 25 maggio 1959 (Fejerdy, *Aux origines de la nouvelle Ostpolitik*, cit., pp. 389 ss.).

55 La nota, trasmessa il 6 giugno 1963, fu pubblicata nella "Documentation Catholique" il 5 luglio 1964.

56 Non esiste ancora uno studio approfondito su tale tema. Interessanti sono, però, le osservazioni di J.-M. Mayeur, "L'affaire Pax" en France, in J. Offredo (éd.), Stefan Wyszyński. Le cardinal de fer, Paris 2003, pp. 127-35.

57 J. Grootaers, Le cardinal Wyszyński et Vatican 11, ivi, p. 101.

58 Barberini (a cura di), La politica del dialogo, cit., pp. 564 s.

59 Cfr. a questo proposito i contributi di K.-J. Hummel, Der Heilige Stuhl, deutsche und polnische Katholiken 1945-19/8, in "Archiv für Sozialgeschichte", 45, 2005, pp. 165-213; Id., Paul vi. (1963-19/8) und die Ostpolitik, in H. J. Pottmeyer (hrsg.), Paul vi. und Deutschland, Brescia 2006, pp. 68-125.

60 G. Barberini, Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia, Bologna 1983, p. 113.

61 Nota della Sous-direction d'Europe orientale, Conflit entre l'Église et l'État (Paris, 6 mai 1966), in ddf, 1966, voi. 1, i'r janvier-31 mai, Berne 2006, p. 792.

62 Omelia per la celebrazione del "sacro millennio" del cristianesimo in Polonia, domenica 15 maggio 1966.

63 Monsignor Casaroli era accompagnato da un prelato polacco della Segreteria di Stato, monsignor Andrzej Maria Deskur (1924), che diventerà cardinale nel 1985.

64 Casaroli, Il martirio della pazienza, cit., p. 271.

65 «Anziché utilizzare la visita del Papa per migliorare la sua immagine e indebolire quella del cardinale Wyszyński, la politica tutt'altro che lungimirante del Partito rafforzava così il prestigio di quest'ultimo, nominato per l'occasione legato pontificio» (D. Thiriet, Une "capitale spirituelle" dans une démocratie populaire: le cas de Jasna Góra, Pologne, 1955-1989, in corso di stampa).

66 Casaroli, Il martirio della pazienza, cit., p. 283.

67 Rapporto conclusivo di monsignor Casaroli sulla visita ai vescovi polacchi, 8 aprile 1967, in Barberini (a cura di), La politica del dialogo, cit., pp. 618-9.

68 L'udienza fu cancellata in seguito a una gaffe commessa dall'"Osservatore romano", che nell'edizione del 4 aprile, in occasione del settimo centenario della canonizzazione di santa Edvige, aveva pubblicato un articolo sulla santa ungherese, definendola «la santa che

univa nella fede il popolo tedesco e quello polacco». Fu un «tentativo di sabotaggio» della politica di riavvicinamento voluta dal papa? Monsignor Casaroli, nelle sue memorie, lascia aperta la questione (pp. 296-7).

69 Nota di monsignor Casaroli su un incontro con il rappresentante del governo polacco Werblan (Roma, 9 ottobre 1967), in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., p. 621.

70 Il testo in francese dell'appello di Budapest è pubblicato ivi, pp. 789-94.

71 Il secondo documento, in inglese, è datato 28 ottobre (ivi, pp. 794-7).

72 I Patti Lateranensi (11 febbraio 1929) contengono, a questo proposito, chiare disposizioni che avrebbero potuto costituire un ostacolo giuridico alla partecipazione della Santa Sede alla conferenza (cfr. Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., pp. 340 s.).

73 Il cardinale Casaroli parla di «coscienza morale dell'umanità» (Roma, 10 dicembre 1974), in Id., *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano 1987,

74 pp. 329-52-

75 Nota della Santa Sede all'ambasciata ungherese a Roma, 1° agosto 1970, in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 803-9. La prima parte della frase riprende le parole di un discorso rivolto da Paolo vi al corpo diplomatico il 12 gennaio 1976.

76 Come scrisse l'ex ambasciatore Bertrand Dufourcq, «si trattava per la Santa Sede, per la prima volta dopo il Congresso di Vienna del 1815, di partecipare come membro a pieno titolo a una conferenza internazionale di natura essenzialmente politica, mentre la sua missione è innanzitutto di ordine spirituale» (*Le Saint-Siège et le processus d'Helsinki*, in H. Carrère d'Encausse, Ph. Levillain, eds., *Nations et Saint-Siège au xx^e siècle*, Paris 2003, p. 345).

77 Il testo, in francese, fu presentato a Ginevra nell'ottobre del 1973 dalla delegazione vaticana (cfr. Barberini, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., pp. 365-6, nota 65).

78 Ivi, pp. 373 s.

79 A. Wenger, *Le cardinal Jean Villot (1905-19/9), secrétaire d'État de trois papes*, Paris 1989, pp. 158-9.

80 Casaroli, *Nella Chiesa per il mondo*, cit., p. 357.

81 Cfr. a questo proposito la testimonianza di Jacek Kuron, leader storico del kor, sugli incontri da lui avuti negli anni settanta con l'arcivescovo di Cracovia (I.a foi et la faute. À la rencontre et hors du communisme, Paris 1991, pp. 476-8).

10 Cristianesimo e marxismo

1 L. Althusser, L'avenir dure longtemps. Les faits, Paris 1994, p. 230.

2 R. Rémond, L'intelligentsia catholique française et le marxisme, in "Les Quatre Fleuves", 8, 1978, pp. 74-7.

3 Cfr. il primo volume della sua Critique de la raison dialectique.

4 Cfr. a questo proposito il numero speciale di "Chronique Sociale de France", 6, dicembre 1968 (in particolare lo studio di P. Corvez, Le structuralisme de Louis Althusser, e quello di J. Guichard, Les chrétiens face au marxisme).

5 D. E. Curtis, The French Popular Front and the Catholic Discovery of Marx, Hull 1997. Sugli anni cinquanta cfr. Y. Tranvouez, Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien 1950-1955, Paris 2000.

6 J. Sommet, Confrontations avec le marxisme, in aa.w., Réflexion chrétienne et monde moderne 1945-1965, Paris 1966, p. 112.

7 P. Favre, Georges Cottier. Itinéraire d'un croyant, Tours 2007.

8 F. Rodé, Un fruit du concile Vatican 11. Le Conseil pontifical pour le Dialogue avec les Non-Croyants, in Id., Église, nations et démocratie. De la Slovénie au Vatican, Paris 1993, p. 79.

9 Dichiarazione del cardinale König alla stampa, 8 aprile 1965, in "dc", 1965, col. 900.

10 Scrisse, tra l'altro, un'enciclopedia sull'ateismo in quattro volumi intitolata L'ateismo contemporaneo (1967).

11 Paulus-Gesellschaft (éd.), Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg, Paris 1968.

12 Ivi, p. 25.

13 "dc", 1966, col. 1133.

14 Paulus-Gesellschaft (éd.), Marxistes et chrétiens, cit., p. 362.

15 Sulla "teologia politica" di J.-B. Metz cfr. le pagine a lui dedicate da J.-Y. Calvez, *Chrétiens penseurs du social. Après le Concile, après «1968»* (1968-1988), Paris 2008, pp. 203 s.

16 G. Girardi, *La possibilité du dialogue entre marxistes et chrétiens et le problème de l'historicité des valeurs. Projet de rapport à présenter au prochain colloque de Salzbourg (28 avril-1^{er} mai 1966)*, in Archivio Istituto Gramsci, Fondo Lombardo Radice.

17 Cfr. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia 2005, pp. 386-401.

18 M. Pancera, *Tra fede e rivoluzione. Il caso Girardi*, Milano 1981.

19 Cfr. la testimonianza di G. Cottier, *Un regard rétrospectif sur le dialogue avec les marxistes*, in "nv", 4, 2000, p. 80.

20 "dc", 1968, coll. 1665-76; 1970, coll. 1105-8.

21 "dc", 1970, col. 1108.

22 Il giudizio di de Lubac è piuttosto severo: «ho avuto l'impressione che la preoccupazione per il mondo della non credenza, che aveva dato origine alla creazione [del Segretariato da parte] di Paolo vi, fosse diventata molto rapidamente, per la maggioranza, un problema di incontro, misto di politica e di diplomazia, con il mondo marxista, che si traduceva in alcuni in un tentativo di marxizzazione della Chiesa» (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 2006, p. 121).

23 L'ispirazione "umanista" dell'enciclica doveva molto all'influenza di una teologia dell'incarnazione di ispirazione francese (Maritain, Chenu, Lebreton). Cfr. G. Campanini, *Le radici culturali del nuovo umanesimo proposto dalla Populorum progressio*, in aa.w., *LI magistero di Paolo vi nell'enciclica Populorum progressio*, Brescia 1989, pp. 43-50.

24 Lettera apostolica *Octogésima adveniens*. 80° anniversario dell'enciclica «*Rerum novarum*», 14 maggio 1971, n. 34.

25 "dc", 21 maggio 1972, coli. 471- 7.

26 Ivi, 19 novembre 1972, coli. 1011-21.

27 Ivi, col. 1014.

28 Cfr. la biografia redatta da O. de Berranger, Alfred Ancel (1898-1984): *un homme pour l'Évangile*, Paris 1988.

29 D. Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris 2005, p. 84.

30 A. Ancel, Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes, Paris 1975, p. 17. Una recensione assai critica del volume, redatta da padre Fessard, fu pubblicata in "nv", luglio-settembre 1976.

31 Pelletier, La crise catholique, cit., pp. 101 s.

32 G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine, vol. m, 1930-1988, Toulouse 1988, p. 312.

33 Cfr. Pelletier, La crise catholique, cit., pp. 164-7.

34 Ph. Warnier, La foi d'un chrétien révolutionnaire, Paris 1975, p. 34. È facile intravedere qui l'influenza degli scritti di Louis Althusser, peraltro espressamente citati.

35 "or", 14-15 aprile 1975.

36 R. Rémond, Notre siècle, Paris 1991, p. 735.

37 "dc", 1990, col. 326.

38 Dichiarazione del 15 novembre 1975, citata in E. Berlinguer, S. Carrillo, G. Marchais, La via europea al socialismo, Milano 1976, p. 59.

39 Warnier, La foi d'un chrétien, cit., pp. 26-7.

40 Pelletier, La crise catholique, cit., p. 166.

41 Discorso pronunciato a Lione il 10 giugno 1976, in G. Marchais, G. Hourdin, Communistes et chrétiens. Communistes ou chrétiens, Paris 1976, pp. 45-6.

42 Ivi, p. 66.

43 "dc", 1976, coll. 725-7.

44 "dc", 1972, coll. 1011-23.

45 "dc", 1977, coll. 684-96.

46 D. Maugenest (éd.), La Foi chrétienne à l'épreuve du marxisme, Paris 1978. L'anno precedente il ceras aveva pubblicato su questo tema un dossier preceduto da un'introduzione di Henri Madelin, e intitolato Chrétiens et marxistes dans la société française (Paris 1977).

47 Calvez, Chrétiens penseurs du social, cit., p. 73.

48 A. Gramsci, P. Togliatti, P. Longo, E. Berlinguer, LI compromesso storico, a cura di P. Valenza, Milano 1975, p. 31.

49 G. Girardi, Chrétiens pour le socialisme, Paris 1976, pp. 49 s.

50 "or", 17-18 ottobre 1977.

51 Il pei è un partito politico laico? Riflessioni sulla lettera dell'on. Berlinguer a mons. Bettazzi, in "cc", 128, 1977, pp. 209-20.

52 E. Borne, Commentaires, Paris 1977, p. 182.

53 T. Judt, Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945, Paris 2009, p. 658.

54 Articolo del 20 dicembre 1973, citato in J. Sévillia, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Paris 2004, p. 102.

55 G. Cottier, *Le conflit des espérances*, Paris 1977, p. 10.

56 Ivi, p. 202.

57 L'opera fu pubblicata con questo titolo nel 1979 dalle edizioni Julliard con una Prefazione del curatore, padre de Lubac.

58 Cfr. i numeri speciali della rivista: *L'affaire Siniavski-Daniel* (febbraio 1967), *Les opposants en URSS, isolés ou internés* (luglio-agosto 1971), *Guide de psychiatrie pour les dissidents soviétiques* (settembre 1975).

59 J.-M. Domenach, *Soljénitsyne et le destin de l'Europe*, in "Esprit", marzo 1974-

60 Cfr. l'articolo di P. H. Kosicki, *L'avènement des intellectuels catholiques. Le mensuel "Wież" et les conséquences polonaises du personnalisme mounierien*, in "Vingtième Siècle", 102, aprile-giugno 2009, pp. 31-47.

61 J.-M. Domenach, *Préface*, in T. Mazowiecki, *Un autre visage de l'Europe*, Paris 1989, p. 9.

62 Diario di Mounier, 29 maggio 1946, citato in Kosicki, *L'avènement des intellectuels*, cit., p. 37. Il giudizio su Mounier di Jacek Wozniakowski, all'epoca giornalista di "Tygodnik Powszechny", è assai severo: «Era molto simpatico, ma incredibilmente ingenuo. Ero lieto di incontrarlo, il suo pensiero era la nostra ispirazione; e tuttavia, non ha capito nulla di ciò che ha visto e ciò era deprimente» (intervista del 24 maggio 2007, citata ivi, p. 35, nota 6).

63 G. Boudic, "Esprit" 1944-1982. *Les métamorphoses d'une revue*, Paris 2005, pp. 103-7 e 219-22.

64 Lettera del 12 marzo 1958, citata in Kosicki, *L'avènement des intellectuels*, cit., p. 45. Deputato al Parlamento dal 1961 al 1971, Mazowiecki dirigerà il primo governo non comunista della Polonia libera nel 1989.

65 A. Michnik, *L'Eglise et la gauche. Le dialogue polonais*, Paris 1979, p. 30.

66 Il saggio è apparso in I. Fetscher, M. Machovec (a cura di), *Marxisti di fronte a Gesù*, Brescia 1976.

67 Michnik, *L'Église et la gauche*, cit., p. 180.

68 Una lunga recensione del volume, redatta dallo storico Jacques Prévotat, è apparsa nella rivista "Commentaire", 22, 1983, pp. 461-7.

69 De Lubac, *Mémoire sur l'occasion*, cit., p. 161.

70 J. Laloy, Jean-Paul II et le monde de demain, in "Commentaire", 6, 1979, pp. 250-4.

71 J.-M. Garrigues, Retour au réel?, in "Commentaire", 20, 1982-83, p. 651.

72 L'articolo è stato pubblicato con questo titolo in "Commentaire", 23, 1983, pp. 506-12.

73 Ivi, p. 507.

74 J. Laloy, Quel silence? À propos d'un article d'Alain Besançon, in "Commentaire", 25, 1984, pp. 127-30. La stessa critica si trova nel suo *Le malheur du siècle. Communisme, nazisme, Shoah*, Paris 1998.

75 A. Besançon, Le second silence de l'Eglise. Réponse à Jean Laloy, in "Commentaire", 25, 1984, pp. 131-2.

76 Cfr. il suo libro *Il cattolico comunista*, Milano 1981, che si presenta come una sorta di risposta a un commento di Franco Rodano sul *Enciclica Redemptor hominis* (1979)-

77 Cfr. a questo proposito D. Menozzi, Le Synode sur les laïcs et les "nouveaux mouvements": l'affaire Lazzati, in R. Luneau (éd.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989, pp. 108-30.

78 G. Baget Bozzo, *L'intreccio. Cattolici e comunisti (1945-2004)*, Milano 2004, p. 142.

11 La Chiesa e il crollo del comunismo

1 Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Milano 2005, p. 25.

2 In un'intervista pubblicata nel quotidiano "Frankfurter Allgemeine Zeitung" (8 ottobre 1978) egli aveva messo in guardia «contro il pericolo di un'influenza comunista sul conclave» (C. Bernstein, M. Politi, *La Sainteté Jean-Paul II et l'histoire cachée de notre époque*, Paris 1996, pp. 138-9).

3 K. Wojtyła, Una frontiera per l'Europa: dove?, in "Vita e Pensiero", 4, 1978, pp. 160-8.

4 Cfr. l'eccellente lavoro di R. Ledru, *Les catholiques américains et la guerre au XX^e siècle*, Arras 2000.

5 «La giustizia crea la pace». Dichiarazione della conferenza episcopale sulla pace, 18 aprile 1983.

6 «Il contrario del comunismo non era "il capitalismo" ma "l'Europa"», scrive giustamente lo storico Tony Judt (*Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, Paris 2009, p. 736).

7 Giovanni Paolo II, *Entrez dans l'espérance*, Paris 1994, p. 236.

8 Id., *Ma vocation. Don et mystère*, Paris 1996, pp. 64-6.

9 «N'ayez pas peur!», André Frossard dialogue avec Jean-Paul II, Paris 1982, pp. 300-2.

10 G. Weigel, Jean-Paul II, témoin de l'espérance, Paris 1999, p. 203.

11 J. Grootaers, La participation de Mgr Karol Wojtyła, archevêque de Cracovie, au concile, in Id., *Actes et acteurs à Vatican II*, Louvain 1998, p. 100.

12 Cfr. gli estratti del diario conciliare di padre de Lubac citati in G. Ruggieri, *Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*, in J. Doré, A. Melloni (a cura di), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000, pp. 207-18.

13 Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, Paris 2002, voi. II, p. 312.

14 B. Häring, La mia partecipazione al concilio Vaticano II, in "cs", 15, 1994, p. 181.

15 Soveria Mannelli 2007.

16 Su questi scritti post-conciliari cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007, pp. 24-6.

17 C.-J. Pinto de Oliveira, *Evangile et Droits de l'homme. Originalité théologique de Jean-Paul II*, in aa.vv., *Jean-Paul II et les droits de l'homme. Une année de pontificat*, Fribourg 1980, p. 55.

18 Il papa aveva deciso di lasciare inalterata questa parte del discorso nonostante il parere contrario della Segreteria di Stato (cfr. Weigel, Jean-Paul II, cit., pp. 407-9)-

19 G. Thils, *Lo statuto politico della Chiesa nell'Europa unita*, Bologna 1992, p. 140.

20 Cfr. R. Luneau (éd.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989.

21 Discorso di Giovanni Paolo II durante la visita al Parlamento europeo, 11 ottobre 1988, il, 10.

22 Ivi, in, II.

23 Cfr. D. Thieret, Une "capitale spirituelle" dans une démocratie populaire: le cas de Jasna Gora (Pologne, 1955-1989), in corso di stampa.

24 B. Lecomte, Jean-Paul n, Paris 2003, p. 216.

25 S. Dziwisch, Une vie avec Karol, Paris 2007, pp. 50-7.

26 I documenti conservati presso l'Istituto polacco della memoria nazionale testimoniano l'esistenza di numerose spie introdottesi nell'entourage del cardinale Wojtyla fin dalla fine degli anni sessanta.

27 Omelia di Giovanni Paolo II per l'inizio del pontificato, 22 ottobre 1978, 5.

28 Nato nel 1923, questo diplomatico di carriera aveva partecipato a tutte le tappe del processo di Helsinki come capo della delegazione della Santa Sede.

29 Dziwisch, Une vie avec Karol, cit., p. 64.

30 C. F. Casula, Ostpolitik e Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa. L'azione della Santa Sede, in aa.w., La storia, il dialogo, il rispetto della persona. Scritti in onore del Cardinale Achille Silvestrini, Roma 2009, pp. 131-2.

31 A. Casaroli, Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989), Torino 2000, p. 318.

32 Bernstein, Politi, Sa Sainteté Jean-Paul //, cit., p. 165.

33 Omelia di sua santità Giovanni Paolo II, piazza della Vittoria a Varsavia, 2 giugno 1979.

34 B. Lecomte, La vérité l'emportera toujours sur le mensonge. Comment le pape a vaincu le communisme, Paris 1991, p. 136.

35 Il testo integrale si trova in Weigel, Jean-Paul n, cit., pp. 503-4 [cfr. anche <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1335979>].

36 Dziwisch, Une vie avec Karol, cit., p. 145.

37 Weigel, Jean-Paul II, cit., pp. 505-6.

38 Dziwisch, Une vie avec Karol, cit., p. 157.

39 Ipotesi, questa, confermata dalla lettura del volume di O. Le Gendre, Confession d'un cardinal, Paris 2009, pp. 18-9.

40 Dziwisch, Une vie avec Karol, cit., pp. 161-3.

41 Seguiamo qui l'analisi proposta da lecomte., Jean-Paul II, cit., pp. 296-9.

42 Onore al sacrificio, in "or", 25 giugno 1983.

43 "Le Monde", 22 giugno 1983.

44 Cfr. le sue memorie: J. Karlov, *Parlando con il Papa. Una missione dell'ambasciatore prima sovietico, poi russo in Vaticano, decisiva per gli incontri di Gorbaciov e di Eltsin con il Papa*, Milano 1998.

45 Ivi, p. 36.

46 Protocollo addizionale all'atto di adesione al Trattato di non proliferazione delle armi nucleari, in G. Barberini (a cura di), *La politica del dialogo. Le carte Casaroli e l'Ostpolitik vaticana*, Bologna 2008, pp. 813 s.

47 Cfr. il verbale delle riunioni del 25 e del 26 febbraio 1971, ivi, pp. 819-29.

48 Ivi, p. 826.

49 A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992, p. 287 (l'autore si riferisce a un articolo del metropolita Giovenale apparso sulla "Rivista del Patriarcato di Mosca", marzo 1966).

50 Ivi, p. 286.

51 I. Chôma, *Josyf Slipyj*, Milano 2001, pp. 117-25.

52 A. Riccardi, *Governo carismatico. 25 anni di pontificato*, Roma 2003, p. 105.

53 Su questo tema cfr. L. M. De Palma, *Chiesa e ricerca storica. Vita e attività del Pontificio Comitato di Scienza Storiche (1954-1989)*, Città del Vaticano 2005.

54 Cfr. ivi, pp. 368-72.

55 Ivi, p. 370.

56 Weigel, Jean-Paul 11, cit., pp. 350-1.

57 La tesi è ripresa nel già citato volume di Carl Bernstein e Marco Politi.

58 Weigel, Jean-Paul 11, cit., p. 351.

59 Ivi, pp. 373-4, che cita i *Mémoires* di Gromyko (Paris 1989; trad. it. Milano 1989) e una conversazione con Giovanni Paolo 11.

60 Cfr. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, cit., p. 349.

61 Costituzione Pastor bonus sulla Curia romana, 28 giugno 1988.

62 Cfr. F. Rodé, *Un fruit du concile Vatican 11. Le Conseil pontifical pour le Dialogue avec les Non-Croyants*, in Id., *Église, nations et démocratie. De la Slovénie au Vatican*, Paris 1993, pp. 77-90.

63 Il cardinale Mindszenty aveva tenuto a precisare pubblicamente che egli «non aveva rinunciato né alla sua carica arcivescovile né alla sua dignità di primate d'Ungheria» e che la decisione era stata presa

«unilateralmente dalla Santa Sede» (il testo della dichiarazione si trova in J. Mindszenty, *Mémoires. Des prisons de Hitler et de Staline... à l'exil*, Paris 1974, pp. 412-3).

64 I. Kemeny, Religion et politique en Hongrie, in "L'Autre Europe", 21-22, 1989, pp. 191-2. Cfr. anche l'articolo di Z. Horvath, Le ferment de l'Église; le mouvement des communautés de base en Hongrie, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", gennaio-marzo 1988, pp. 81-106.

65 Lecomte, *La vérité*, cit., pp. 241-5.

66 G. Cottier, Un regard rétrospectif sur le dialogue avec les marxistes, in "nv", 4, 2000, p. 84. Cfr. anche J.-Y. Calvez, L'Église catholique, le marxisme, le bloc de l'Est. Évolutions, in "L'Autre Europe", 21-22, 1989, pp. 55-7.

67 B. Sorge sj, Ignazio di Loyola e l'uomo d'oggi, in "Aggiornamenti sociali", maggio 2006.

68 Cfr. la lettera Sull'analisi marxista da lui inviata a tutti i padri provinciali dell'America Latina nel dicembre del 1980.

69 A. Luciani, Ai Gesuiti (postumo), sabato 30 settembre 1978, www.papaluciani.it/30set.html.

70 La crisi si risolverà con l'elezione, nel settembre del 1983, di un nuovo prepósito generale: padre Peter-Hans Kolvenbach.

71 L'espressione fu adoperata da un importante giornale americano di tendenza liberale e anticomunista (Weigel, Jean-Paul 11, cit., p. 682).

72 A. Gromyko, *Memorie*, Milano 1989, p. 220.

73 Karlov, *Parlando con il Papa*, cit., p. 43.

74 Ci basiamo qui su due relazioni redatte dopo l'incontro: il verbale stilato dall'interprete del Vaticano, monsignor Audrys Backis, e una nota sovietica datata 25 luglio 1988, entrambe pubblicate in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 847-56.

75 Ivi, pp. 850-1.

76 Karlov, *Parlando con il Papa*, cit., p. 52.

77 Per il testo della lettera e per quello della petizione cfr. M. Nowak, *Du Printemps de Prague au Printemps de Moscou* (Janvier 1968-Janvier 1990), Genève 1990, pp. 244-6.

78 Cfr. il già citato articolo di J. Rupnik, Religion et politique en Tchécoslovaquie, in "L'Autre Europe", 21-22, 1989, pp. 211-6.

79 Testo integrale in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., pp. 856-60.

80 Karlov, *Parlando con il Papa*, cit., pp. 62-3.

81 Lettera al ministro degli Affari esteri Sevardnadze, 31 agosto 1989, riportata ivi, pp. 68-9.

82 Cfr. la trascrizione dei colloqui ivi, pp. 95-103.

83 Weigel, Jean-Paul il, cit., p. 734.

84 Lettera del 2 maggio 1990, citata in Barberini (a cura di), *La politica del dialogo*, cit., p. 861.

Cronologia

1917

9-27 febbraio (22 febbraio-12 marzo): rivoluzione di Febbraio. Caduta dello zarismo.

i° maggio: fondazione della Congregazione per la Chiesa orientale. i° agosto: esortazione apostolica Ai capi dei popoli belligeranti. 15 ottobre: fondazione del Pontificio istituto orientale.

24-25 ottobre (6-7 novembre): rivoluzione d'Ottobre. Presa del potere da parte dei bolscevichi.

1918

23 gennaio: decreto sulla separazione tra Chiesa e Stato. 3 marzo: trattato di Brest-Litovsk.

25 aprile: nomina di Achille Ratti (futuro Pio xi) a visitatore apostolico in Polonia.

11 novembre: fine della Prima guerra mondiale.

1919

5 gennaio: scoppio della rivoluzione spartachista. 2 marzo: fondazione della Terza Internazionale (Comintern) a Mosca. 21 marzo: instaurazione della repubblica sovietica ungherese.

1920

23 maggio: enciclica Pacem Dei munus.

30 giugno: accreditamento di Eugenio Pacelli (futuro Pio xn) come nunzio apostolico presso il governo del Reich.

19 luglio-7 agosto: li Congresso del Comintern. Adozione di 21 condizioni.

25 dicembre: creazione della sezione francese dell'Internazionale comunista (futuro pcf).

1921

21 gennaio: creazione della sezione italiana dell'Internazionale comunista (futuro pei).

1922

6 febbraio: elezione di Pio xi.

12 marzo: accordo Pizzardo-Vorovskij sulla missione pontificia di soccorso alla Russia.

io aprile-19 maggio: Conferenza economica internazionale di Genova. 14 settembre: Pio xi affida il Pontificio istituto orientale ai Gesuiti.

1924

21 gennaio: morte di Lenin.

21 marzo: lettera apostolica Equidem verba per un'organizzazione monastica in Russia.

23 giugno: fondazione, a Parigi, dell'Entente internationale contre la nième Internationale (Ligue Aubert).

1925

20 giugno: creazione della Pontificia commissione pro Russia.

19-24 agosto: conferenza del movimento Cristianesimo pratico a Stoccolma.

Fine dicembre: fondazione del Prieuré de l'Union ad Amay-sur-Meuse.

1926

29 marzo: consacrazione episcopale di padre Michel d'Herbigny alla nunziatura di Berlino.

i° aprile-15 maggio: secondo viaggio in Russia di monsignor d'Herbigny. 4 agosto-6 settembre: terzo viaggio in Russia di monsignor d'Herbigny.

1927

3-21 agosto: conferenza del movimento Faith and Order a Losanna.

1928

6 gennaio: enciclica Mortalium ánimos, contro l'ecumenismo.

1929

8 aprile: decreto sovietico sulla liberalizzazione della propaganda antireligiosa. Ottobre: fondazione del Pontificio collegio russo (Russicum).

1930

2 febbraio: lettera di Pio xi sulle persecuzioni religiose in Russia.

1933

30 gennaio: ascesa al potere di Hitler in Germania.

2 ottobre: partenza di monsignor d'Herbigny da Roma.

1936

17 aprile: appello di Maurice Thorez alla "mano tesa". 3 maggio: vittoria del Fronte popolare in Francia.

18 luglio: rivolta del generale Franco e inizio della guerra civile in Spagna. 23 luglio: messa all'Indice della rivista "Terre Nouvelle".

5 dicembre: adozione della Costituzione sovietica.

1937

14 marzo: costituzione Mit brennender Sorge contro il nazismo.

19 marzo: costituzione Divini Redemptoris contro il comunismo. 1° luglio: lettera collettiva dell'episcopato spagnolo.

14 luglio: decreto del Sant'Uffizio sulla soppressione del settimanale "Sept".

1939

2 marzo: elezione di Pio xn.

23 agosto: patto Molotov-Ribbentrop.

1° settembre: invasione della Polonia e scoppio della Seconda guerra mondiale.

1941

22 giugno: attacco tedesco all'Unione Sovietica. 8 dicembre: entrata in guerra degli Stati Uniti.

1945

4-11 febbraio: Conferenza dei tre Grandi a Yalta (Crimea). 8 maggio: fine della guerra in Europa.

6 e 9 agosto: lancio della prima e della seconda bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki.

1946

8-10 marzo: soppressione della Chiesa greco-cattolica ucraina, sancita dal sinodo di Lviv.

1947

12 marzo: proclamazione della dottrina Truman per arginare i progressi del comunismo in Europa.

5 giugno: annuncio del Piano Marshall per la ricostruzione economica dell'Europa.

5 ottobre: creazione del Cominform ed elaborazione della dottrina Zdanov.

1948

24 febbraio: insurrezione di Praga.

18 aprile: trionfo elettorale della Democrazia cristiana in Italia. 7-10 maggio: Congresso dell'Aia per un'Europa unita.

23 giugno: inizio del blocco di Berlino.

22 agosto-4 settembre: prima assemblea del coe ad Amsterdam. 1° ottobre: soppressione della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, sancita dal sinodo di Cluj.

1949

8 febbraio: condanna del cardinale Mindszenty al carcere a vita.

4 aprile: firma del Patto atlantico a Washington.

1° luglio: decreto del Sant'Uffizio che vieta la collaborazione dei cattolici con i comunisti.

14 luglio: scoppio della prima bomba atomica sovietica.

1950

18 marzo: appello di Stoccolma contro la bomba atomica. 14 aprile: accordo tra l'episcopato e il governo polacco.

25 giugno: scoppio della guerra di Corea.

1952

27 maggio: firma, a Parigi, del trattato della Comunità europea di difesa (ced). 23-28 giugno: primo Convegno di Firenze per la pace e la civiltà cristiana. 7 luglio: lettera apostolica ai popoli della Russia. 31 ottobre: scoppio della prima bomba termonucleare americana.

1953

5 marzo: morte di Stalin.

12 agosto: scoppio della prima bomba termonucleare sovietica.

26 settembre: arresto del cardinale Wyszyński.

1954

18-19 gennaio: interdizione dei preti operai.

25 gennaio-18 febbraio: Conferenza dei quattro Grandi a Berlino.

15-31 agosto: seconda assemblea del coe a Evanston.

24 dicembre: radiomessaggio di Pio xii sulla «coesistenza nella verità».

1955

4 febbraio: messa all'Indice del quindicinale "La Quinzaine". 14 maggio: proclamazione del Patto di Varsavia.

29 giugno: condanna del movimento Pax.

2 ottobre: convegno dei sindaci di tutte le capitali del mondo a Firenze. 16-30 dicembre: viaggio di Marcel Reding in Unione Sovietica.

1956

14-25 febbraio: xx Congresso del Partito comunista dell'URSS.

17 aprile: scioglimento del Cominform. 28 giugno: insurrezioni operaie a Poznan.

21 agosto: incontro tra l'incaricato d'affari sovietico a Roma e il nunzio apostolico in Italia.

26 agosto: raduno della Chiesa polacca al santuario mariano di Czestochowa. 28 e 30 ottobre: liberazione dei cardinali Wyszyński e Mindszenty.

i°-4 novembre: insurrezione di Budapest e intervento delle truppe sovietiche. 7 dicembre: nuovo accordo tra l'episcopato e il governo polacco.

1958

28 ottobre: elezione di Giovanni xxm.

1959

25 gennaio: annuncio del Concilio Vaticano 11.

12-26 agosto: viaggio di Giorgio La Pira in Unione Sovietica.

21 agosto: incidente di Rodi.

1961

15 maggio: enciclica Mater et magistra.

12-13 agosto: costruzione del Muro di Berlino.

19 novembre-5 dicembre: terza assemblea del coe a Nuova Dehli.

1962

27 settembre-2 ottobre: viaggio di monsignor Willebrands a Mosca.

11 ottobre: apertura del Concilio Vaticano 11.

16-28 ottobre: crisi dei missili di Cuba.

1963

25 gennaio: liberazione di monsignor Slipyj. 7 marzo: udienza dei coniugi Adzubej in Vaticano. 11 aprile: enciclica Pacem in terris.

18 aprile: visita del cardinale König a Budapest.

7-9 maggio: viaggio di monsignor Casaroli a Budapest.

12-16 maggio: viaggio di monsignor Casaroli a Praga. 21 giugno: elezione di Paolo vi. 4 ottobre: liberazione di monsignor Beran.

1964

6 agosto: enciclica Ecclesiam suam.

21 agosto: morte di Palmiro Togliatti a Yalta.

15 settembre: accordo tra la Santa Sede e la Repubblica popolare ungherese. 14 ottobre: destituzione di Chruscëv.

1965

8 aprile: istituzione del Segretariato per il dialogo con i non credenti. Fine aprile: 1 Congresso della Paulus-Gesellschaft a Salisburgo.

22 maggio: elezione di padre Pedro Arrupe a superiore generale della Compagnia di Gesù.

4 ottobre: discorso di Paolo vi all'Assemblea generale delle Nazioni Unite. 18 novembre: lettera dei vescovi polacchi ai vescovi tedeschi. 8 dicembre: chiusura dei lavori del Concilio Vaticano 11.

1966

28 aprile-10 maggio: 11 Congresso della Paulus-Gesellschaft a Herrenchiemsee (Baviera).

25 giugno: "protocollo" tra la Santa Sede e la repubblica federale di Jugoslavia.

19- 23 novembre: viaggio di monsignor Casaroli a Varsavia.

1967

30 gennaio: visita del presidente del Soviet supremo Nicolaj Podgornyj in Vaticano.

26 marzo: enciclica *Populorum progressif*).

27 aprile-10 maggio: in Congresso della Paulus-Gesellschaft a Marienbad.

1968

20- 21 agosto: invasione della Cecoslovacchia da parte delle truppe del Patto di Varsavia.

1970

16-23 agosto: Congresso mondiale delle scienze storiche a Mosca. 12 novembre: udienza di Paolo vi ad Andrej Grò my ko.

7 dicembre: trattato tedesco-polacco sul riconoscimento della frontiera OderNeisse.

14 dicembre: sciopero dei lavoratori dei cantieri navali di Danzica.

1971

29 marzo: visita ufficiale del maresciallo Tito in Vaticano.

14 maggio: lettera apostolica *Octogésima adveniens* al cardinale Roy.

1972

29 aprile-10 maggio: assemblea delle comunità di base a Rennes.

8 maggio: apertura del sinodo di Cracovia.

28 ottobre: dichiarazione dei vescovi francesi Pour une pratique chrétienne de la politique.

22 novembre: apertura dei colloqui preliminari della Conferenza di Helsinki. 16 dicembre: accordo tra la Santa Sede e il governo cecoslovacco. 21 dicembre: trattato fondamentale tra le due Germanie.

1973

18 dicembre: il cardinale Mindszenty è rimosso dalla sede primaziale.

Fine dicembre: edizione (in versione originale) At\\'Arcipelago gulag di Solzenicyn a Parigi.

1974

21 febbraio: udienza di Paolo vi ad Andrej Gromyko.

1975

6 giugno: morte del cardinale Mindszenty a Vienna.

30 luglio-10 agosto: firma dell'Atto finale della Conferenza di Helsinki.

15 novembre: dichiarazione comune del PCF e del PCI.

1976

10 giugno: appello di Georges Marchais ai cristiani di Francia a Lione. 25 giugno: agitazioni operaie di Radom e di Ursus. 27 settembre: fondazione del kor a Varsavia.

1977

i° gennaio: manifesto della Charta 77 a Praga.

15 maggio: consacrazione della chiesa dell'Arca del Signore a Nowa Huta.

30 giugno: dichiarazione dell'episcopato francese Le marxisme, l'homme et la foi chrétienne.

7 ottobre: lettera di Enrico Berlinguer a monsignor Luigi Bettazzi. i° dicembre: visita di Edward Gierek in Vaticano.

1978

9 maggio: assassinio di Aldo Moro. 26 agosto: elezione di Giovanni Paolo I. 16 ottobre: elezione di Giovanni Paolo II.

1979

24 gennaio: udienza di Giovanni Paolo II ad Andrej Gromyko.
4 marzo: enciclica *Redemptor hominis*.
19 marzo: lettera di Giovanni Paolo II al cardinale Slipyj.
2-10 giugno: primo viaggio di Giovanni Paolo II in Polonia.
2 ottobre: discorso di Giovanni Paolo II all'Assemblea generale delle Nazioni Unite.

1980

2 giugno: discorso di Giovanni Paolo II all'UNESCO.
31 agosto: accordi di Danzica che riconoscono legalmente l'esistenza del sindacato indipendente Solidarnosc.
31 dicembre: proclamazione dei santi Cirillo e Metodio "compatrioti" d'Europa.

1981

15 gennaio: visita di Lech Wałęsa e di una delegazione di Solidarnosc in Vaticano.
13 maggio: attentato a Giovanni Paolo II. 28 maggio: morte del cardinale Wyszyński.
14 settembre: enciclica *Laborem exercens*.
6 ottobre: messa sotto tutela della Compagnia di Gesù. 13 dicembre: proclamazione dello stato di emergenza in Polonia.

1983

16-23 giugno: secondo viaggio di Giovanni Paolo II in Polonia.

1984

6 agosto: istruzione *Alcuni aspetti della teologia della liberazione*. 19 ottobre: assassinio di padre Jerzy Popiełuszko.

1985

11 marzo: Michail Gorbacëv è nominato primo segretario del pcus.

1986

22 marzo: istruzione La libertà cristiana e la liberazione.

8-10 ottobre: simposio di Budapest sul tema Società e valori etici.

1987

14 giugno: terzo viaggio di Giovanni Paolo II in Polonia. 30 dicembre: enciclica *Sollicitudo rei socialis*.

1988

4 gennaio: petizione dei cattolici cechi e slovacchi per la libertà religiosa. 13 giugno: colloquio del cardinale Casaroli con Gorbacëv al Cremlino.

1989

6 agosto: lettera di Gorbacëv a Giovanni Paolo II.

19 agosto: nomina di Tadeusz Mazowiecki a primo capo del governo della Polonia libera.

9- 10 novembre: caduta del Muro di Berlino. 1° dicembre: visita di Gorbacëv in Vaticano.

Bibliografia

La presente bibliografia non intende essere esaustiva e comprende esclusivamente i testi consultati per la redazione di questo volume. I documenti pontifici sono consultabili nel sito della Santa Sede: www.vatican.va

Per le informazioni biografiche sui numerosi personaggi citati, si possono consultare i seguenti dizionari:

courtois s. (éd.), Dictionnaire du communisme, Paris 2007.

JULLIARD j., wiNOCK m. (éds.), Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments, Paris 1996 (edizione rivista e commentata nel 2002). levillain ph. (a cura di), Dizionario storico del papato, Milano 1996. mayeur J.-M., hilaire y.-m. (éds.), Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Paris 1985-2001. traniello f., Campanini g. (a cura di), Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980, 3 voli, in 5 tomi, Casale Monferrato 1981-84.

Opere generali

carrere d'encausse h., levillain ph. (éds.), Nations et Saint-Siège au xx^e siècle, Paris 2003. courtois s. (éd.), Le livre noir du communisme, Paris 1998. Dreyfus m. (éd.), Le siècle des communismes, Paris 2004.

fejto f., L'héritage de Lénine. Introduction à l'histoire du communisme mondial, Paris 1977.

furet f., Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle, Paris 1995. hobsbawm e., Il secolo breve, Milano 1995.

judt t., Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945, Paris 2009. remond r., Notre siècle, Paris 1991.

Riccardi a., *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992. id., *Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento*, Milano 2000. stehle h., *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Athens 1981.

id., *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1993. wenger a., *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987.

1 La Chiesa e la rivoluzione d'Ottobre

aa.w., *Les Internationales et le problème de la guerre au xxf siècle*, Roma 1987. aa.w., *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi*. Atti del Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca, Mosca, 25-25giugno 1998, Città del Vaticano 2002. aa.w., *Santa Sede e Russia da Leone xm a Pio xi: atti del secondo Simposio organizzato dal Pontificio comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia russa delle scienza*, Vienna, 25-50 aprile 2001, Città del Vaticano 2006. Becker w., *Diplomats and Missionaries. The Role Played by the German Embassies in Moscow and Rome in the Relations between Russia and the Vatican from 1921 to 1929*, in "The Catholic Historical Review", 92, 2006, pp. 25-45. caillât m., cerutti m., fayet j.-f., roulin s. (éds.), *Histoire(s) de l'anticommunisme en Suisse/Geschichte(n) des Antikommunismus in der Schweiz*, Zürich 2009. chenaux ph., *Le Saint-Siège et la question de l'antisémitisme sous le pontificat de Pie xi*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 99, 2004, 3-4, pp. 700-22. croce g. m., *Le Saint-Siège, l'Église orthodoxe et la Russie soviétique. Entre mission et diplomatie (1917-1922)*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 105,1993,1, pp. 267-97. id., *Santa Sede e Russia sovietica alla conferenza di Genova*, in "cs", 23, 2002, pp. 345-65- fouilloux é., *Vatican et Russie soviétique (1917-1959)*, in "Relations Internationales", 27, autunno 1981, pp. 303-18. morozzo della rocca r., *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Torino 1992. pettinargli l., *La politique russe du Saint-Siège (1905-1959)*, in corso di stampa.

2 Il miraggio russo

arjakovsky a., La génération des penseurs religieux de l'émigration russe: la revue

"La Voie"(Put') (1925-1940), Paris-Kiev 2002. aubert r., Le Saint-Siège et l'union des Églises, Bruxelles 1947.

behr-siGEL e., Un moine de l'Eglise d'Orient. Le Père Lev Gillet, Paris 1993.

Berdjaev N., Essai d'autobiographie spirituelle, Paris 1958.

chenaux ph., Entre Maunas et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1950), Paris 1999.

FOUiLLOUX É., Les catholiques et l'unité chrétienne du xix^eme au xx^eme siècle. Itinéraires européens d'expression française, Paris 1982.

GOUSSEF c., L'exil russe 1920-1959. La fabrique du réfugié apatride, Paris 2008.

korolevskij c., Knigaa Bytija Moego (Le livre de ma vie). Mémoires autobiographiques, 5 vol., Città del Vaticano 2007.

LOONBEEK R., MORTiAu J., Un pionnier: Dom Lambert Beauduin (1875-1960). Liturgie et unité des chrétiens, 2 voll., Louvain-la-Neuve-Chevetogne 2001.

peri v., Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico, Roma 1994.

pettinargli l., Difficultés et fécondités d'une rencontre: catholicisme et orthodoxie à l'épreuve de l'émigration russe, in aa.w., Parcours de l'émigration, 1917-1945: culture et histoire, pp. 289-309 (<http://russie-europe.ens-lsh.fr/>).

schor r., Solidarité chrétienne? Orthodoxes russes et catholiques français dans les années 1920, in "Cahiers de la Méditerranée", 63, 2001 (<http://cdlm.revues.org/>).

struve n., Soixante-dix ans d'émigration russe, 1919-1989, Paris 1996.

tamborra a., Chiesa cattolica e ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni, Cinisello Balsamo 1992.

3 Cattolici e comunisti

chaunu j., Le paradigme totalitaire. Christianisme et totalitarismes en France dans l'entre-deux-guerres (1950-1940), vol. 11, Paris 2008.

Chiron y., Pie xi (1857-1959), Paris 2004.

Christophe p., 1956. Les catholiques et le Front populaire, Paris 1986.

coutrot a., Un courant de la pensée catholique: l'hebdomadaire "Sept", mars 1954-août 1957, Paris 1961.

droulers p., Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action populaire (1919-1946), vol. n, Paris 1981.

fattorini e., Pio xi, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa, Torino 2007.

ferrone v. (a cura di), La Chiesa cattolica e il totalitarismo, Firenze 2004.

gentile e., Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi, Roma-Bari 2001.

pio xi, Nazisme et communisme. Deux encycliques de mars 1937, présentation et introductions de M. Sales, F. Rouleau, M. Fourcade, Paris 1991.

winock m., Histoire politique de la revue "Esprit" 1930-1950, Paris 1975.

4 Guerra giusta o guerra santa?

blet p., Pie xu et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican, Paris 1997.

blet p., graham r., martini a., Schneider b. (éàs.), Actes et documents du SaintSiège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, 11 vol., Città del Vaticano 1965-81.

Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillart (20 mai 1941-14 avril 1942), éd. P. Christophe, Paris 1999.

casula c. f., Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre, Roma 1988.

chenaux ph., Pie xu. Diplomate et pasteur, Paris 2003.

flori j., Guerre sainte, jihad et croisade, Paris 2002.

franzinelli m., bottoni r. (a cura di), Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris, Bologna 2005.

menozzi d., Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti, Bologna 2008.

Miccoli g., I dilemmi e i silenzi di Pio xu. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah, Milano 2007.

5 Roma o Mosca

chenaux ph., Une Europe vaticane? Entre le Pian Marshall et les Traités de Rome, Bruxelles 1990.

di nolfo e., Dear Pope, Vaticano e Stati Uniti. La corrispondenza segreta di Roosevelt e Truman con Papa Pacelli dalle carte di Myron Taylor, Roma 2003.

durand j.-d., L'Europe de la démocratie chrétienne, Bruxelles 1995.

falconi c., Il Pentagono vaticano, Roma 1958.

fouilloux É., L'église catholique en "guerre froide" (1945-1958), in "es", 22, 2001, pp. 687-715.

gehler M., kaiser w., wohnout h. (hrsg.), Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert. Christian Democracy in 20th Century Europe. La démocratie chrétienne en Europe au xxr"" siècle, Wien 2001.

KENT p., The Lonely Cold War of Pope Pius xu. The Roman Catholic Church and

the Division of Europe 1943-1950, Montreal 2002. KIRBY D. (ed.), Religion and the Cold War, New York 2003. LAMBERTS E. (ed.), Christian Democracy in the European Union (1945-1995), Louvain 1997.

MAYEUR J.-M., Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne, xix-xxfme siècles, Paris 1980.

PAPINI R., L'internationale démocrate-chrétienne, 1925-1986, Paris 1988. RICCARDI A., Il "Partito romano" nel secondo dopoguerra (1945-1954), Brescia 1983.

6 Le crisi del progressismo cristiano

AA.W., Les prêtres-ouvriers, Paris 1954.

BOUDIC G., "Esprit" 1944-1982. Les métamorphoses d'une revue, Paris 2005. BOULIER J., J'étais un prêtre rouge. Souvenirs et témoignages, Paris 1977. CAMPANINI G., Fede e politica (1943-1951). La vicenda ideologica della sinistra DC, Brescia 1977.

CHENAUX PH., Humanisme intégral (1936) de Jacques Maritain, Paris 2006. HORN G.-R., GERARD E. (éds.), Left Catholicism. Catholics and Society in Western

Europe at the Point of Liberation (1943-1955), Louvain 2001. KECK T., Jeunesse de l'Eglise 1936-1955. Aux sources de la crise progressiste en France, Paris 2004.

LEPRIEUR F., Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers, Paris 1989. MABILLE F., Les catholiques et la paix au temps de la guerre froide. Le mouvement catholique international Pax Christi, Paris 2004. MARGOTTI M., Preti e operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954, Torino 2000. MORO R., The Catholic Church, Italian Catholics and Peace Movements: The Cold War Years, 1943-1962, in "Contemporary European History", 3, 2008, pp. 365-90.

POULAT E., Naissance des prêtres-ouvriers, Paris 1999.

RICHE P., Henri-Irénée Marrou historien engagé, Paris 2003.

SORET J.-H., Philosophes de l'Action catholique. Blondel-Maritain, Paris 2007.

TRANVOUEZ Y., Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France

(XIXe-xxe siècle), Paris 1988. ID., Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950-1955, Paris 2000.

VECCHIO G., Pacifisti e obiettori nell'Italia di De Gasperi (1948-1953), Roma 1993.

7 La Chiesa del silenzio e i suoi martiri

aa.w., La Slovacchia e la Santa Sede nelxxsecolo, Città del Vaticano 2008. adrian g., Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert, Paderborn 1992. Barberini g., Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia, Bologna 1983. bozgan o., România versus Vatican, București 2000.

chenaux ph., Paul vi et Maritain. Les rapports du montinianisme et du maritainisme, Brescia 1994.

conzemius v., Kurier des Papstes? Die Moskaureise des Luxemburger Theologen

Marcel Reding im Jahre 1955, in "kzg", 21, 2008, pp. 133-85. galter a., Le communisme et l'Église catholique. Le "livre rouge" de la persécution, Paris 1956.

GIOVANNONI p. d., «A Firenze un concilio delle nazioni». Il primo Convegno per la

pace e la civiltà cristiana, Firenze 2007. la pira g., Beatissimo Padre. Lettere a Pio xu, Milano 2004. id., Lettere a Giovanni xxii. Il sogno di un tempo nuovo, Milano 2009. MiKRUT j. (hrsg.), Die katholische Kirche im Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart, Vienne 2006.

mindszenty j., Mémoires. Des prisons de Hitler et de Staline... à l'exil, Paris 1974. TANjic z. (ed.), Stepinac. A Witness to the Truth, Zagreb 2009. thieret d., Marx et Marie: communisme et Église à Czestochowa à l'apogée du stalinisme, 1950-1956, in "Chrétiens et Sociétés, xvi-xxème Siècles", 11, 2004, pp. 81-109.

wyszyński s., Notes de prison, Paris 1983.

8 Dall'anatema al dialogo

Alberigo g. {éd.}, Jean xxiii devant l'histoire, Paris 1989. id., Storia del Concilio Vaticano II (1959-1965), 5 voll., Bologna 1995-2001. bedeschi l., La sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti, Parma 1966. carbone v., Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano

II Documentazione, in "rsci", 44,1990, pp. 10-68. chenaux ph. (éd.), Les enseignements de Jean xxiii, Saint-Maurice 2000. garaudy r., Mon tour de siècle en solitaire. Mémoires, Paris 1989. groottaers j., Actes et acteurs à Vatican II, Louvain 1998.

lambergigts m., soetens c. (éds.), À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental, Louvain 1992. melloni a. (ed.), Vatican II in Moscow (1959-1965), Louvain 1997. id., L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965), Bologna 2000.

neglie p., La stagione del disgelo. Il Vaticano, l'Unione Sovietica e la politica di centro sinistra in Italia (1958-1963), Siena 2010. Roncalli a.,

Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963, edizione curata e commentata da M. Velati, Bologna 2007. saresella d., Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968), Brescia 2005. sciré g., Le Carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra, in "Italia contemporanea", dicembre 2003, pp. 707-30. skarovskij m., La croce e il potere. La Chiesa russa sotto Stalin e Chruscev, s.l. 2003.

Skoda f., Il concilio Vaticano 11 nella critica sovietica, Torino 1970.

spagnolo e., Sul Memoriale di Yalta. Togliatti e la crisi del movimento comunista

internazionale (1956-1964), Roma 2007. turbanti g., Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano 11, Bologna 2000. velati m., Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo

(1952-1964), Bologna 1996. wenger a., Les trois Rome. L'Église des années soixante, Paris 1991.

9 L'Ostpolitik del Vaticano

Barberini g., l'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso, Bologna 2007.

id. (a cura di), La politica del dialogo. Le carte Casaroli W/Ostpolitik vaticana, Bologna 2008.

id., Pagine di storia contemporanea. La Santa Sede alla Conferenza di Helsinki, Siena 2010.

casaroli a., Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi, Milano 1987.

id., Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989), Torino 2000.

fejerdy a., La presenza ungherese alla prima sessione del Concilio Vaticano 11. For-

mazione ed attività della delegazione secondo le fonti statali ungheresi (1959-1962), in "ahp", 42, 2004, pp. 85-203. id., Aux origines de la nouvelle Ostpolitik du Saint-Siège. La première tentative de Jean xxiii pour reprendre le contact avec les évêques hongrois en 1959, in "ahp", 46 (2008), p. 389-411. halko j., I comunisti slovacchi e il Concilio Vaticano 11, in "ahp", 31, 1999, pp. 166-86.

hummel k.-j. (hrsg.), Vatikanische Ostpolitik unter Johannes xxm. und Paul vi.

1958-19/8, Paderborn 1999. ID., Der Heilige Stuhl, deutsche und polnische Katholiken 1945-19/8, in "Archiv für

Sozialgeschichte", 45, 2005, pp. 165-213. melloni a. (a cura di), Il filo sottile. L Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli, Bologna 2006.

melloni a., guasco m. (a cura di), Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo: Möns. Mario Cagna (1911-1986), Bologna 2003.

offredo j. (éd.), Stefan Wyszyński. Le cardinal de fer, Paris 2003.

silvestrini a. (a cura di), L Ostpolitik di Agostino Casaroli (1963-1989), Bologna 2009.

wenger a., Le cardinal Jean Villot (1905-19/9), secrétaire d'État de trois papes, Paris 1989.

10 Cristianesimo e marxismo

Althusser l., L'avenir dure longtemps. Les faits, Paris 1994. baget bozzo g., L'intreccio. Cattolici e comunisti (1945-2004), Milano 2004. Besançon a., Le malheur du siècle: Communisme-Nazisme-Shoah, Paris 1998. calvez j.-y., Chrétiens penseurs du social. Après le Concile, après «1968» (1968-1988), Paris 2008.

ID., Traversées jésuites. Mémoires de France, de Rome, du monde 1958-1988, Paris 2009.

cottier g., Un regard rétrospectif sur le dialogue avec les marxistes, in "nv", 4,

2000, pp. 77-87. Favre p., Georges Cottier. Itinéraire d'un croyant, Tours 2007. kolakowski L., Gesù Cristo: profeta e riformatore, in aa.w., Marxisti di fronte a

Gesù, Queriniana, Brescia 1976, pp. 86-109. kosicki p. h., L'avènement des intellectuels catholiques. Le mensuel "Wież" et les conséquences polonaises du personnalisme mounierien, in "Vingtième Siècle", 102, aprile-giugno 2009, pp. 31-47.

KU RON j., La foi et la faute. À la rencontre et hors du communisme, Paris 1991.

lubac h. de, Mémoire sur l'occasion de mes écrits, Paris 2006.

marchais g., hourdin g., Communistes et chrétiens. Communistes ou chrétiens, Paris 1976.

mazowiecki t., *Un autre visage de l'Europe*, Paris 1989.
 michnik a., *L'Église et la gauche. Le dialogue polonais*, Paris 1979.
 negue p., *La stagione del disgelo. Il Vaticano, l'Unione Sovietica e la politica di centro sinistra in Italia (1958-1965)*, Siena 2010.
 pelletier d., *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris 2005.
 rémond r., *L'intelligentsia catholique française et le marxisme*, in "Les Quatre Fleuves", 8, 1978, pp. 74-7.

11 La Chiesa e il crollo del comunismo

aa.w., *Religion et politique*, in "L'Autre Europe", 21-22, 1989.
 Bernstein c., *politi m., Sa Sainteté Jean-Paul II et l'histoire cachée de notre époque*, Paris 1996.
 Dziwisz s., *Une vie avec Karol*, Paris 2007.
 Giovanni paolo II, *Entrez dans l'espérance*, Paris 1994.
 id., *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Milano 2005.
 gromyko a., *Mémoires*, Paris 1989.
 karlov j., *Parlando con il Papa. Una missione dell'ambasciatore prima sovietico, poi russo in Vaticano, decisiva per gli incontri di Gorbaciov e di Eltsin con il Papa*, Milano 1998.
 lecomte b., *La vérité l'emportera toujours sur le mensonge. Comment le pape a vaincu le communisme*, Paris 1991.
 id., *Jean-Paul II*, Paris 2003.
 LUNEAU r. (éd.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989.
 menozzi d., *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta?*, Brescia 2006.
 Miccoli G., *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007.
 «N'ayez pas peur!». André Frossard dialogue avec Jean-Paul II, Paris 1982.
 novak m., *Du Printemps de Prague au Printemps de Moscou (Janvier 1968-Janvier 1990). Les formes de l'opposition en Union Soviétique et en Tchécoslovaquie depuis 1968*, Genève 1990. Riccardi a., *Governo carismatico. 25 anni di pontificato*, Roma 2003. RUPNIK j., *L'autre*

Europe. Crise et fin du communisme, Paris 1988. weigel g., Jean-Paul
11, témoin de l'espérance, Paris 1999.

Indice dei nomi

Adenauer Konrad, 123-4,127-8 Adzubej Aleksej, 189, 201 Adzubej Rada, 201 Agca Ali, 252 Agosdno (santo), 83 Aguirre José Antonio de, 128 Alberigo Giuseppe, 182, 300-1 Alessandrini Federico, 123, 171, 295, 299

Alexis (patriarca), 192, 255 Altermann Jean-Pierre, 57 Althusser Louis, 221, 309, 311 Alvarez de Miranda Angel, 149,166 Amal'rik Andrej, 13

Amette Léon-Adolphe (cardinale), 284

Ancel Alfred (monsignore), 227, 311

Andropov Jurij, 257, 260

Antoniutti Ildebrando (cardinale), 286

Aristotele, 169, 247

Aron Raymond, 14,139, 235

Arrupe Pedro sj, 258-9

Asburgo Ottone d', 174, 300

Assmann Hugo, 225

Athenagoras (patriarca), 185

Attolico Bernardo, 100

Aubert Roger, 54, 256

Aubert Théodore, 38

Auriol Vincent, 127, 292

Backis Audrys (monsignore), 316 Badoglio Pietro (maresciallo), 103

Baget Bozzo Gianni, 237, 313

Balbo Felice, 150, 237

Balducci Ernesto, 199

Barberini Giovanni, 206, 212, 270,

296-7, 299, 302, 305-9, 315-6 Barruel Augustin, 22 Barth Karl, 290

Baudrillard Alfred (cardinale), 64, 84-5, 100, 284

Bea Agostino (cardinale), 183, 187,

191-2, 256, 303, Beauduin Lambert, 54-5 Beaupin Eugène (monsignore), 35, 37 Béguin Albert, 129 Bellarmino Roberto (santo), 28 Benda Václav, 307 Bendiscioli Mario, 150 Benedetto (santo), 244 Benedetto xv (Giacomo Della Chiesa), papa, 16, 24, 27-8, 31, 35, 39, 41-3, 84-5. 95

Benigni Umberto (monsignore), 24 Beran Josef (cardinale), 157, 210-2, 307 Berdjaev Nikolaj, 48, 55-8, 65, 145,

278-80 Berg Ludwig, 47 Bergmann Ernst, 71 Berlinguer Enrico, 231-2, 311 Bernadot Marie-Vincent OP, 66, 68, 281

Bernanos Georges, 92-3, 286 Bernardini Filippo (monsignore), 290

Bertram Adolf (cardinale), 47, 76 Besançon Alain, 15, 235-6, 269, 312 Besson Marius (monsignore), 37, 53, 86, 274

Bettazzi Luigi (monsignore), 231 Beuve-Méry Hubert, 143 Bevilacqua Giulio (cardinale), 150 Bidault Georges, 122, 127, 289 Bierut Boteslaw, 161 Bigo Pierre sj, 138, 222 Blet Pierre sj, 99, 287 Blondel Maurice, 148 Bloy Léon, 55-6 Blum Léon, 77 Bobbio Norberto, 237 Boegner Marc (pastore), 56 Bogomolov Aleksandr, 167-8 Boisselot Pierre op, 134, 143 Bolsakov Sergej, 303 Bonnet Georges, 282 Borne Étienne, 79, 232, 311 Borovoj Vitalij, 186-7, 192 Borromeo Carlo (santo), 181 Boulier Jean, 134-5, 293 Bourne Francis (cardinale), 36 Brandt Willy, 216 Bratman-Brodowski Stefan, 33-4 Brent Charles (monsignore), 53 Brezanoczy Paul (monsignore), 305 Breznev Leonid, 250-1 Brockdorff-Rantzau Ulrich von, 32 Brzezinski Zbigniew, 254, 257 Bucharin Nikolaj, 61 Buchman Frank, 114, 290 Budkiewicz Konstantin (monsignore), 49

Bukatko Gabriel (monsignore), 209 Bulányi György, 258

Cagna Mario (monsignore), 210 Calvez Jean-Yves sj, 222, 224, 231, 302,

310-1, 315 Camus Albert, 129 Canali Paolo (cardinale), 70, 117 Capovilla Loris (monsignore), 181, 208 Cardijn Joseph (cardinale), 147 Carli Luigi (monsignore), 303 Carter Jimmy, 257 Casalis Georges (pastore), 228 Casanova Jean-Claude, 235 Casaroli Agostino (cardinale), 17, 190, 202, 204-6, 208-16, 218-9, 249> 254-5» 260-2, 266, 270, 296, 302, 305-9, 314 Cassulo Andrea (monsignore), 117 Castelnau Edouard de (generale), 68 Cavagnis Felice (cardinale), 28 Cernenko Konstantin, 260 Cerretti Bonaventura (cardinale), 273, 277

Chadwick Owen, 97, 287 Chagnon Louis, 282 Chambre Henri sj, 139, 222, 231, 294 Chaptal Emmanuel-Anatole (monsignore), 47-8

Charles-Roux François, 71, 78, 282-3 Charrière François (monsignore), 115,

137, 278, 285, 290 Chauffier Martin, 70 Chenu Marie-Dominique op, 67, 135 143,147,179,198, 283, 293, 295, 310 Chevalier Jacques, 77 Churchill Winston, 104,125-6 Cicerin Georgi), 29, 32-4 Cicognani Amleto (cardinale), 307 Cicognani Gaetano (cardinale), 92 Cieplak Johannes (monsignore), 49 Cirillo (santo), 40,162, 244 Claudel Paul, 129

Cochin Denys, 275 Confalonieri Carlo (cardinale), 75 Congar Yves op (cardinale), 143, 243, 294. 313

Consalvi Ercole (cardinale), 119 Cordovani Mariano op, 79, 93 Costa Franco (monsignore), 215 Cottier Georges op (cardinale), 14,198, 223, 233, 304, 310, 312, 315 Coudenhove-Kalergi Richard, 128, 292 Courtois Stéphane, 14, 279 Cousins Norman, 302 Couturier Paul, 48

Couve de Murville Maurice de, 302, 307

Chruscëv Nikita, 162, 168, 175, 188-9,

197. 254-5. 302, 304-5

Cserháti József (monsignore), 258 Csernoch János (cardinale), 27 Cuno Wilhelm, 37 Cywiński Bohdan, 14, 235

Dabitch Serge (archimandrita), 46 Dabosville Pierre, 135 Djebrowski Bronislaw (monsignore), 253

Da Fano Alessandro, 24

Dalla Costa Elio (cardinale), 164,168

Dalla Torre Giuseppe (conte), 81, 111, 134

Daniel Yvan, 140-1, 294 Daniélou Jean sj (cardinale), 243 Decourtray Albert (cardinale), 229 De Gasperi Alcide, 112, 120-2, 127-8, 130,150, 290 De Gaulle Charles, 103, 123, 180, 244, 288

Delattre Gustave, 277

Delbrêl Madeleine, 133,198, 292 Della Chiesa Giacomo, cfr. Benedetto XV

Dell Acqua Angelo (cardinale), 300 Del Noce Augusto, 236-7 Delos Joseph op, 285 Dennett A. H., 290 De Rosa Giuseppe sj, 199, 300, 304 Desbuquois Gustave sj, 63, 74, 283, 285

Deskur Andrzej Maria (cardinale), 308 Desroches Henri, 135, 293 Deubner Alexandre, 52, 277 Deubner Ivan, 278 Dezza Paolo sj, 259

D'Herbigny Michel sj, 16, 42, 45-6,

48-52, 268, 275-6 Dillard Victor, 140 Dirks Walter, 293
 Domenach Jean-Marie, 129-30, 233-4, 312
 Donoso Cortés Juan, 22 D'Ormesson Wladimir, 123, 137, 144, 149, 290
 Dortel-Claudot Marie-Marthe, 137 Dossetti Giuseppe, 112,150
 Dostoevskij Fëdor, 57 Dubarle Dominique op, 224 Dubcek Alexander, 212, 262
 Dubois Louis-Ernest (cardinale), 47 Du Bos Charles, 57
 Ducatillon Joseph-Vincent op, 128 Dufourcq Bertrand, 309 Dulles John Foster, 115-6,134
 Dumont Christophe-Jean op, 301 Dupin Charles, 66, 280 Dupront Alphonse, 256
 Dziwisz Stanislaw (cardinale), 249, 314
 Elchinger Léon-Arthur (monsignore), 231
 Engels Friedrich, 63, 85, 282 Epstein John, 36 Erdmann A., 275
 Fanfani Amintore, 112, 124, 165, 188, 215, 302
 Faulhaber Michael von (cardinale), 25, 76
 Fëdorov Leonid (monsignore), 43
 Fejerdy Andras, 270, 305-6, 308
 Fejtô François, 13, 299
 Felici Pericle (cardinale), 303
 Feltin Maurice (cardinale), 137-8,142-3
 Féret Henri-Marie op, 135
 Fessard Gaston sj, 139, 147, 174, 223, 233> 299. 311
 Feuerbach Ludwig, 14 Fietta Giuseppe (monsignore), 170, 217
 Fisher Geoffrey (arcivescovo), 116 Florent Michel op, 52 Flory Charles, 122,130
 Fouilloux Étienne, 161, 271, 276, 288, 293, 297, 300
 Franco Francisco, 87, 89-90, 92-4, 285 Franic Joseph (monsignore), 209
 Frey Jean-Baptiste, 69, 281 Frison Alexandre (monsignore), 50, 52
 Fumet Stanislas, 57,129, 145, 295 Furet François, 14, 22, 271
 Gajduk Victor P., 41, 275, 305 Galen Clemens August von (cardinale), 76
 Garaudy Roger, 108, 197-8, 221, 224-5, 289,304
 Garrigou-Lagrange Réginald op, 67 Garrigues Jean-Miguel op, 236, 312
 Gasparri Pietro (cardinale), 24, 27-30, 32, 46, 49, 53, 271-6, 284
 Gedda Luigi, 121,151 Gentile Giovanni, 93, 269
 Gerlier Pierre (cardinale), 81,143 Gide André, 81,143 Gierek Edward, 216, 248-50
 Gillet Lev, 48, 54
 Gillet Martin-Stanislas op, 56, 78,144, 281-3

Gilson Étienne, 57, 79,112,198, 304 Giobbe Paolo (cardinale), 126, 277 Giovanni 11 Casimiro di Polonia (re), 299

Giovanni xxm (Angelo Roncalli), papa, 17-8, 81, 117, 179-85, 187-9, 192-4,197-9, 2.01-5, 208, 211, 213, 217, 229, 240, 242, 254, 261, 265, 267, 291, 293, 300-2, 304-5, 307 Giovanni Paolo 1 (Albino Luciani),

papa, 239, 259, 316 Giovanni Paolo 11 (Karol Wojtyla), papa, 13, 17, 216, 220, 233, 235, 237, 239-53. 255. 257-63. 266-8, 313-5 Giovenale (metropolita), 257, 315 Girardi Giulio, 224-5, 23!> 310'1 Giuliana (regina), 128 Giussani Luigi, 237 Glomp Józef (cardinale), 252 Godfrey William (monsignore), 99, 287

Godin Henri, 140-1, 294 Godman Peter, 72, 282 Goma y Tomas Isidro (cardinale), 87-8, 92, 285

Gomulka Wladyslaw, 172-3, 215-6

Gorbacëv Michail, 16, 254, 260-2, 265

Gorce Maxime-Mathieu op, 80

Gottwald Klement, 157

Gowen Franklin C., 289

Gozzini Mario, 199, 304

Gromyko Andrej, 210, 217, 254, 257,

260, 305, 315 Grootaers Jan, 214, 300-1, 308, 313 Grösz József (monsignore), 160 Grum-Grgimaylo Sergius von, 276 Guano Emilio (monsignore), 199 Guébriant Jean Budes de (monsignore), 47, 277 Guerry Emile (monsignore), 148 Guetta Bernard, 253 Guillemin Henri, 79 Guitton Jean, 129 Gundlach Gustav sj, 174 Gurian Waldemar, 15, 112, 128, 269, 282, 290

Hamvas Endre (monsignore), 205, 305-6

Häring Bernard, 243, 313

Havel Václav, 262-3

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 14,

139>146 Herman Emilio, 282 Hersch Jeanne, 223 Hinsley Arthur (cardinale), 99,103 Hitler Adolf, 17, 71, 73, 94-5, 97-8,104,

108,119,125,188, 267, 282, 284 Hlond August (cardinale), 95,161 Hobsbawm Eric, 21 Hochhuth Rolf, 195 Hollande Jacques, 135 Honnert Robert, 70

Hourdin Georges, 230, 311 Hours Joseph, 127, 292 Hromádka Josef, 116, 290 Hruza Karel, 213

Hudal Alois (monsignore), 71, 282 Hürth Franz Xavier, 282 Hus Jan, 156 Husák Gustav, 213
 Iacovos (metropolita), 185 Ilycev Leonid, 197
 Innocenzo xi (Benedetto Odescalchi),
 papa, 171, 299 Iswolsky Hélène, 66
 Jadot Pierre sj, 231 Janssens Jean-Baptiste sj, 258 Jaruzelski Wojciech (generale), 251-2 Jasnov Michail, 168 Joachim m (patriarca), 185 Joliot-Curie Frédéric, 134, 137, 293 Jouin Ernest (monsignore), 23
 Journet Charles (cardinale), 53, 94, 149,
 166, 287 Judt Tony, 118, 291, 311, 313 Julien Eugène-Louis (monsignore), 86
 Kaas Ludwig (monsignore), 97
 Kaczmarek Czeslaw (monsignore), 162
 Kádár János, 172, 202, 204, 207
 Kailay Miklos, 102, 288
 Kania Stanislaw, 251
 Karlov Jurij, 254, 260-2, 315-6
 Keller Franz, 285
 Kellner Erich, 223
 Kérillis Henri de, 128
 Kerkhofs Louis-Joseph (monsignore), 54
 Kojève Alexandre, 139 Kotakowski Leszek, 235 Kolvenbach Hans-Peter sj, 316 Kominek Boleslaw (monsignore), 214 König Franz (cardinale), 195, 205,
 223-5, 228, 243, 306, 310 Korolevskij Cyrille, 40, 275-6, 278
 Kotljarov Vladimir (archimandrita), 187
 Kovacs Sandor (monsignore), 305 Krestinskij Nicolaj, 33-4 Kripp Josef von (barone), 298 Krol John Joseph (cardinale), 257 Kun Béla, 23, 33, 158 Kuron Jacek, 220, 309
 Laberthonnière Lucien, 56 Lacombe Olivier, 57 Lacordaire Henri-Dominique op, 144 Lacroix Jean, 135-6, 293 LaFarge John sj, 96 Laloy Jean, 236, 312 Lamennais Félicité de, 89 Langénieux Benoît-Marie (cardinale), 42
 La Pira Giorgio, 94, 112, 149, 164-8, 171,
 175, 179, 188, 198-9, 268, 298, 300 Lardone Francesco (monsignore), 203 Lassalle Ferdinand, 75 Latala Renata, 270 La Tournelle Guy de, 302 Laudrain Maurice, 68-9, 144 Lazzari Giuseppe,

112, 237 Lebreton Marie-Joseph op, 140, 310 Le Cour Grandmaison Jean, 80

Ledit Joseph sj, 51, 64, 74, 277, 280, 282-3

Ledóchowski Włodzimierz sj, 24, 32, 41, 50, 52, 63, 70-1, 74, 258, 273, 282-3

Leiber Robert sj, 124, 291, 298 Lékai László, 258

Lenin Nikolaj (pseud. di Vladimir Il'ic

Ul'janov), 21, 29, 31, 34, 55, 282 Leone xm (Gioacchino Pecci), papa,

21, 27, 39-42, 62, 75, 130, 147, 268 Leprieux François, 141, 294 Leroux André, 76 Levi Virgilio, 253

Liénart Achille (cardinale), 81, 142-3 Lloyd George David, 31 Loew Jacques, 140, 294 Loiseau Charles, 31, 77 Lombardo Radice Lucio, 198-9, 304 Lowry Charles, 166

Lubac Henri de sj (cardinale), 226, 233,

235, 243, 310, 312-3 Lutero Martin, 140, 294 Luxemburg Rosa, 25

Maccarrone Michele (monsignore), 256-7 Macchi Pasquale (monsignore), 208 Madelin Henri sj, 231, 311 Maetzu Ramiro de, 87 Maglione Luigi (cardinale), 62, 66,

68-9, 98-9, 101-2, 277, 280-1, 287-8 Maignen Charles, 69 Maistre Joseph de, 22, 84 Malebranche Nicolas, 237 Mandouze André, 135 Manent Pierre, 235 Marcel Gabriel, 57, 129 Marchais Georges, 230, 311

Marchetti-Selvaggiani Francesco (cardinale), 274 Marella Paolo (cardinale), 142, 306 Margerie Roland de, 274 Maritain Jacques, 15, 55-8, 65, 79, 83, 88-9, 92, 94, 109-10, 128-9, 144-50, 166, 193, 198, 236-7, 269, 279-81, 286, 289, 292, 294-5, 298, 303-4, 310 Marrou Henri-Irénée, 129, 136 Marshall George (generale), 111, 114, 289

Martegani Giacomo sj, 288

Marty François (cardinale), 190

Marx Karl, 13-4, 63, 65, 75, 85, 138, 146,

169, 221-3, 228, 258, 282 Masaryk Tomás, 156 Massignon Louis, 57 Massis Henri, 56-7, 278, 281 Mauriac François, 79, 89, 93, 144, 286 Mayer Joseph, 285 Mazowiecki Tadeusz, 234, 261, 312 Mazzolari Primo, 150 Mchedlov Michail P., 196 Meinvielle Jules, 89, 149 Mendizabal Alfred, 83, 88, 93-4, 286 Menéndez-Reigada Ignacio OP, 83, 88, 284

Mercier Désiré (cardinale), 38, 48, 54 Merejkowsky Dimitri, 273 Merklen Léon, 94, 287 Merleau-Ponty Maurice, 129 Merry del Val

Rafael (cardinale), 25-6 Messineo Antonio sj, 131,149, 289, 292
Metodio (santo), 40,162, 244 Metz Johann Baptist, 224, 310 Metzger
Max Josef, 53, 278 Miano Vincenzo, 223, 225 Micara Clemente
(cardinale), 277 Miccoli Giovanni, 22, 271, 313

Michelet Edmond, 129 Michelin Alfred, 122 Michnik Adam, 220,
234, 312 Mickiewicz Adam, 245 Mieszko i (re), 214 Mikotajczyk
Stanislaw, 160 Mikoyan Anastas, 169 Mindszenty József (cardinale),
112, 153, 158-9, 170-2, 204-6, 211, 258, 295, 297, 305-6, 315 Molotov
Vjaceslav M., 16, 95, 217 Monod Wilfred, 56 Montaron Georges, 135-6
Montenach Georges de, 35 Montenach Jean-Daniel de, 37, 274 Montini
Giovanni Battista, cfr. Paolo vi

Montuclard Maurice OP, 135,141 Moro Aldo, 232

Morozzo della Rocca Roberto, 30,

270-2, 300 Motta Giuseppe, 273 Mounier Emmanuel, 64-6, 129,
134, 136, 139, 147, 150, 222, 234, 280-1, 293-4, 312 Muckermann
Friedrich sj, 64, 74, 283 Müller Josef, 97, 287 Mun Albert de, 147
Mussolini Benito, 73,100,188, 282

Nagy Imre, 171, 299 Nenni Pietro, 164, 298 Neveu Pie
(monsignore), 49-52, 77, 100, 277

Newman John Henry (cardinale), 45 Nicodemo (metropolita), 191-2,
257, 303

Nietzsche Friedrich Wilhelm, 55 NikolofF(padre), 277 Nolde
Frederick Otto, 115, 290 Nolte Ernst, 17, 270 Noppel Constantin, 285
Nuschke Otto, 169-70

Ochab Edward, 216 Oddi Silvio (monsignore), 155 Omez Henri-Jean
op, 277 Osborne d'Arcy Francis, 97,103 Ottaviani Alfredo (cardinale),
73, 117, 135, 144, 171, 183, 189, 192, 197, 202, 229, 282-3, 293 Ottone
(santo), 245

Pacelli Eugenio, cfr. Pio xu Padé Jourdain op, 284 Palacios
Leopoldo, 149 Paolo vi (Giovanni Battista Montini), papa, 17, 98, 104,
109, 111, 115, 117, 137, 144, 162-3, 167, 171, 175, 179, 189, 193-4,
196-7, 201-2, 206, 208-13, 215-7, 223> 226> 232, 240, 243-4, 25°>
254, 256-7, 259-60, 265, 267, 286, 298, 300, 305, 307, 309-10 Parente
Pietro (cardinale), 282 Pavan Pietro (cardinale), 193 Pavelic Ante, 155
Pavese Cesare, 237 Péguy Charles, 57 Péguy Marcel, 57 Pelletier Denis,
227, 311 Perroux François, 129-30 Perugini Angelo (monsignore), 282
Pétain Philippe (maresciallo), 100

Petit Louis (monsignore), 242 Petracchi Giorgio, 63, 271, 273-4, 280
Piasecki Bolestaw, 173, 234, 299 Pinochet Augusto (generale), 231
Pinto de Oliveira Carlos Josaphat op, 246, 314

Pio ix (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa, 41, 71-2, 75 Pio X
(Giuseppe Sarto), papa, 40-3, 182 Pio xi (Achille Ratti), papa, 16, 24,
26-9, 31, 33, 38-9, 42, 45-6, 49-52, 54, 59-62, 64, 66, 68-76, 79, 81, 85,
90-2, 96, 101, 120, 161, 181, 185, 196, 201, 229, 236, 266, 273, 275-7,
281-4, 286 Pio xu (Eugenio Pacelli), papa, 14, 17-8, 28, 32-4, 38, 42,
46, 49-50, 55, 60, 62, 69, 76, 78, 80-1, 87, 90, 92, 94-104, 107-12, 114-
6, 118-26, 128, 130-1, 135, 137, 142, 148-9, 156-63, 167-71, 173-4,
179, 181, 184-5, 193-6, 198, 201, 208, 210, 213, 217, 236, 240, 244-5,
254> 265. 267-8, 273-6, 278-81, 283-91, 298 Pizzardo Giuseppe
(cardinale), 30-2,

36, 49, 117, 142, 273-4 Pia y Deniel Enrique (monsignore), 87
Plojhar Josef, 158, 213 Poggi Luigi (monsignore), 252 Pogidaiev
Dimitri, 170 Pompili Basilio (cardinale), 60 Popiel Karol, 160
Popietuszek Jerzy, 253 Poupard Paul (cardinale), 257 Prantner József,
206 Prettnner-Cippico Edoardo, 278 Prévotat Jacques, 279, 284, 312
Preysing Konrad von (cardinale), 76 Primo de Rivera Miguel, 87

Proust Marcel, 57

Provençères Charles de (monsignore), 142, 294

Rachmanova Alia, 280

Radini Tedeschi Giacomo Maria

(monsignore), 180-1 Rahner Karl, 224 Rákosi Mátyás, 159

Rampolla del Tindaro Mariano (cardinale), 41 Rapacki Adam, 188,
302 Ratti Achille, cfr. Pio xi Ratzinger Joseph (cardinale), 239 Reding
Marcel, 168-9, 224> 298-9 Rémond René, 221, 229, 309, 311 Reynold
Gonzague de, 36-8, 274 Ribbentrop Joachim von, 16, 95, 98, 287

Riccardi Andrea, 16, 28, 270, 272, 291,

295, 298, 301, 305, 315 Ridgway Matthew, 138, 142 Rochet
Waldeck, 197 Rodano Franco, 150, 237, 313 Rodé Franc (cardinale),
258, 310, 315 Roncalli Angelo, cfr. Giovanni xxm Roosevelt Franklin
D., 97, 100, 102, 107, 287-8

Ropp Eduard von der (monsignore), 45-6, 276

Rosa Enrico sj, 22 Rosenberg Alfred, 73 Rossi Mario, 150-1, 295
Rossi Opilio (cardinale), 306 Rotta Angelo (monsignore), 158
Rouquette Robert sj, 180 Rousseau Olivier, 54

Roy Maurice (cardinale), 226 Ruffini Ernesto (cardinale), 181, 282
 Rykov Aleksej, 61
 Saliège Louis (cardinale), 79, 283 Salleron Louis, 145 Salvien
 (padre), 23
 Samorè Antonio (cardinale), 171, 306
 Sandys Duncan, 126
 Sangnier Marc, 86, 278
 Sarto Giuseppe, cfr. Pio x
 Sartre Jean-Paul, 129, 221
 Sauvageot Ella, 135
 Saxe Max de (principe), 40
 Sbaretta Donato (cardinale), 77, 281-3
 Scherrer Marc, 67
 Schioppa Lorenzo (monsignore), 271 Schulte Karl Joseph
 (cardinale), 76 Schuman Robert, 126-8, 130, 290, 296 Schuster
 Ildefonso (cardinale), 42 Schweigl Josef sj, 51 Sébastien Robert, 57,
 279 Seper Franjo (cardinale), 209 Sergio (metropolita), 61, 255
 Sertillanges Antonin-Dalmace op, 84 Seydoux François, 307
 Sevardnadze Eduard, 316 Sibilia Enrico (cardinale), 279 Silvestre
 (metropolita), 29 Silvestrini Achille (cardinale), 249, 260, 270
 Sincero Luigi (cardinale), 274, 277 Siri Giuseppe (cardinale), 150,
 229 Skirmunt Casimir (monsignore), 44-5, 276
 Slipyj Josyf (cardinale), 154, 189, 255, 295
 Sloskans Boleslas (monsignore), 50, 277 Sodano Angelo (cardinale),
 262 Söderblom Nathan (monsignore), 52 Solages Bruno de
 (monsignore), 89, 285-6
 Soloviev Vladimir, 43, 45, 55 Solzenicyn Aleksandr, 13, 228, 232-4,
 236, 257, 267 Sommet Jacques sj, 222, 310 Spellman Francis
 (cardinale), 97 Spinelli Altiero, 127 Spyridon (patriarca), 117 Stalin
 (pseud. di Josif Vissarionovic Dzugasvili), 59, 61, 107, 153, 155, 162,
 164-5, 167-8, 265, 268 Stanislao (santo), 161 Steger Alphonse, 35 Stehle
 Hansjakob, 15, 270, 299 Steinmann Johannes (monsignore), 30 Stepinac
 Alojzije (cardinale), 155-6 Stikker Dirk, 128 Stotzingen Fedele, 54-5,
 278 Stratmann Franziskus OP, 85 Strotmann Théodore, 301 Sturzo
 Luigi, 89, 119, 128 Suárez Emmanuel OP, 143-4 Suárez Francisco sj, 28
 Suhard Emmanuel C. (cardinale),
 140-1, 147, 295 Szeptyckyj Andrzej (monsignore), 42-5, 48, 54.154

Tardini Domenico (cardinale), 72, 98-100, 104, 110, 119, 123, 144, 161, 171, 182, 207, 282, 286-8, 296, 305-6 Tarquini Camillo, 28 Taylor Myron Charles, 97, 101, 107, 113-7, 287-91

Teilhard de Chardin Pierre sj, 197 Testa Giacomo (monsignore), 185 Teuber, 290

Théas Pierre-Marie (monsignore),
136-7

Thils Gérard, 246, 314 Thiriet Damien, 172, 270, 308 Thorez Maurice, 59, 70, 79, 193, 197-8,

229, 266, 294 Tiso Jozef (monsignore), 157 Tisserant Eugène (cardinale), 117, 128, 187, 191

Tito (pseud. di Josip Broz, maresciallo), 155-6, 207-8, 210, 234 Togliatti Palmiro, 112-3, 165, 198, 302,

311

Tolstoj Lev N., 57

Tomásek Frantisek (cardinale), 211-2, 261, 307

Tommaso d'Aquino (santo), 56, 165, 168

Tranvouez Yvon, 133, 144, 281, 292-3, 309

Truman Harry, 107, 110, 113-4, 116-7,

166, 268, 288-91 Turbanti Giovanni, 190, 302-3 Turowicz Jerzy, 248

Ujcic Josip (monsignore), 306

Valensin Albert sj, 285

Valeri Valerio (cardinale), 69, 77,

283-4, 286 Valfré di Bonzo Teodoro (monsignore), 23, 271-2 Van Asseldonk Anton, 25

Van Caloen Gérard (monsignore), 48

Van Cauwelaert Frans J., 128

Van De Schryver August, 292

Van Leer Francisca Maria, 25

Van Rossum Willem M. (cardinale),

M-5. 35 Van Zeeland Paul, 128 Vaussard Maurice, 85, 284 Velikovic L. N., 196 Verdier Jean (cardinale), 66, 69, 80 Veronese Vittorino, 167 Vial André, 148

Vidal y Barraquer Francisco (cardina-

le), 87 Villain Jean sj, 301 Villot Jean (cardinale), 219, 249 Visser't Hooft Willem A., 115-6, 186-7 Vizcarra Zacarías de, 86-7 Voegelin Éric, 15, 269 Vogt Wsevolod de, 57, 279 Vorovskij Václav, 30 Vrana Josef (monsignore), 307

Walęsa Lech, 173, 251-3, 269, 299 Warnier Philippe, 228, 230, 311
Weigel George, 263, 313-6 Weizmann Chaim, 25 Wenger Antoine, 16,
185-6, 270, 276-7,

287, 301, 309 Widenmann M. W., 274 Willebrands Johannes
(cardinale), 187, 191-2, 256, 301, 303 Winock Michel, 65, 280
Wojtyła Karol, cfr. Giovanni Paolo 11 Wozniakowski Jacek, 248
Wyszyński Stefan (cardinale), 161-2, 170, 172-3, 175, 213-5, 2-35. 239.
248, 251-2, 297, 308

Zablocki Janusz, 234 Zakbar (monsignore), 218 Zdanov Andrej,
134,153 Zetkin Clara, 52 Zinov'ev Aleksandr, 13